كلود عدّاس

CLAUDE ADDAS



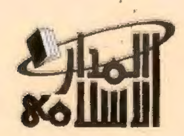
ابن عربي

سيرته وفكره



ترجمة: د. أحمد الصادقي

مراجعة وتقديم: د. سعاد الحكيم



كلود عدّاس

ابن عربي: سيرته وفكره

المدار الإسلامي

ابن عربي: سيرته وفكره

منذ أكثر من عشرين سنة، وبالتحديد عام 1989، وكنت وقتها أقيم بشكل متقطّع في مدينة باريس، أهدتني صديقتي كلود عداس كتابها حول سيرة محيي الدين بن عربي وفكره. أخذت الكتاب بقوة وفي رأسي تتزاحم الأفكار الكاشفة عن القيمة العلمية الكبرى لهذا الكتاب في المجال التخصصي الصوفي، بل والإنساني.

فالكاتبة سليلة عائلة شغوفة بالشيخ الأكبر محيي الدين بن عربي وعارفة به، وهي شخصياً نشأت مطبوعةً بهذا الحب ومنفتحةً على هذه المعرفة. وحين أوصلها اجتهادها إلى مرحلة الدراسات العُليا اختارت الشيخ الأكبر موضوعاً لأطروحة الدكتوراه، فكان هذا الكتاب الذي أسهمت من خلاله بتقدّم الدراسات الأكبرية. كيف لا، وهو نتاج باحثة تتميّز بالصرامة العلمية المشبوكة بالدّقة والأناة والجَلَد والصبر، قرأتْ معظم نتاج الشيخ الأكبر الضخم الذي توفر لها ما بين مطبوع ومخطوط، ثم عمدتْ إلى إعادة بناء سيرته في إطارها البشري والفكري، من خلال نصوصه نفسها.

يسرد هذا الكتاب سيرة شخص نهض بوجوده من حيّز الزمان والمكان، مع حمله لشروطهما، إلى الأفق الإنساني الواسع.. فصار صاحب هوية إنسانية: واحدة بذاتها، متكثّرة بوجوهها وتوجهاتها وبالرقائق الممتدة منها إلى كل شيء وكل أحد. وبالتالي، صار قادراً على التواصل الشامل مع محيطه البشري والطبيعي.

... سيرة إنسان هو واحد من كوكبة أصحاب الإرادات الفاعلة والطيبة، التي تجمع ولا تُفرّق، تُعمّر ولا تهدم، تبني الجسور بين الأفراد والجماعات من لَبِنَات المعرفة، ليعبروا عليها فوق أودية الجهل والخوف والتعصب والظلامية، نحو التآلف والتراحم والأمن الاجتماعي والسلام العالمي.
... سيرة شخص أدرك أن حياة الإنسان، في النجاح والفشل وفي الرفع والخفض، محكومةٌ للسُّنن الإلهية الثابتة. وأن بإمكان الإنسان أن يجعل حياته على هيئة مسيرة صعود لا نهاية لحدوده ولا انتكاس لخُطاه، إنْ هو راعى السُّنَّة الإلهية في استقبال النِّعم والمواهب الربانية.. وبالفعل، فقد دوّن ابن عربي اسمه بأحرف من نور في سماء جبل قاف الذي يحيط بعالم الإنسانية، بحسن استقبال كل منحة ربانية؛ بالحفظ والتنمية.

من مقدمة د. سعاد الحكيم

موضوع الكتاب فلسفة التصوّف

ISBN 978-9959-29-560-6





موقعنا على الإنترنت
www.oeabooks.com

ابن عربي: سيرته وفكره

كلود عدّاس

ابن عربي
سيرته وفكره

ترجمة
د. أحمد الصادقي

مراجعة وتقديم
د. سعاد الحكيم

دار المدار الإسلامي

Original Title:
Ibn 'Arabī ou La quête du soufre rouge
by **Claude Addas**

نشر هذا الكتاب لأول مرة باللغة الفرنسية في دار غاليمار 1989

هذه النسخة المترجمة للعربية مُدقّقة، ومنقّحة للأصل الفرنسي، من خلال جهد جماعي بالمشاركة مع المؤلفة.

© دار المدار الإسلامي 2014
الطبعة الأولى
أيلول/سبتمبر 2014

ابـن عـربـي: سيرته وفكره
ترجمة أحمد الصادقي
موضوع الكتاب فلسفة التصوُّف
الحجم 17 × 24 سم
تصميم الغلاف دار المدار الإسلامي
التجليد برش مع ردّه

ISBN 978-9959-29-560-6
(دار الكتب الوطنية/بنغازي ـ ليبيا)
رقم الإيداع المحلي 2010/376

دار المدار الإسلامي
الصنائع، شارع جوستينيان، سنتر أريسكو، الطابق الخامس،
هاتف 04 03 75 1 961 + **خليوي** 89 39 93 3 961 +
05 03 75 1 961 + **فاكس** 07 03 75 1 961 +
ص.ب. 14/6703 بيروت ـ لبنان
بريد إلكتروني szrekany@inco.com.lb
الموقع الإلكتروني www.oeabooks.com

توزيع حصري في العالم ما عدا ليبيا دار الكتاب الجديد المتحدة
الصنائع، شارع جوستينيان، سنتر أريسكو، الطابق الخامس
هاتف 04 03 75 1 961 +/بريد إلكتروني szrekany@inco.com.lb

توزيع داخل ليبيا شركة دار أويا لاستيراد الكتب والمراجع العلمية
زاوية الدهماني، شارع أبي داود، بجانب سوق المهاري، طرابلس ـ ليبيا
هاتف وفاكس 013 07 34 21 218 + **نقّال** 463 45 21 91 218 +
بريد إلكتروني **oeabooks@yahoo.com**

تقديم

بقلم د. سعاد الحكيم

منذ أكثر من عشرين سنة، وبالتحديد عام 1989، وكنت وقتها أقيم بشكل متقطّع في مدينة باريس، أهدتني صديقتي كلود عداس كتابها حول سيرة محيي الدين بن عربي وفكره.

أخذت الكتاب بقوة وفي رأسي تتزاحم الأفكار الكاشفة عن القيمة العلمية الكبرى لهذا الكتاب في المجال التخصصي الصوفي، بل والإنساني.

فالكاتبة سليلة عائلة شغوفة بالشيخ الأكبر محيي الدين بن عربي وعارفة به، وهي شخصياً نشأت مطبوعةً بهذا الحب ومنفتحةً على هذه المعرفة. وحين أوصلها اجتهادها إلى مرحلة الدراسات العُليا اختارت الشيخ الأكبر موضوعاً لأطروحة الدكتوراة، فكان هذا الكتاب الذي أسهمت من خلاله بتقدّم الدراسات الأكبرية. كيف لا، وهو نِتاج باحثة تتميّز بالصرامة العلمية المشبوكة بالدِّقة والأناة والجَلَد والصبر، قرأتْ معظم نِتاج الشيخ الأكبر الضخم الذي توفر لها ما بين مطبوع ومخطوط، ثم عمدتْ إلى إعادة بناء سيرته في إطارها البشري والفكري، من خلال نصوصه نفسها.

قرأتُ الكتاب مرات عديدة، وطوال عشرين عاماً، كان هناك صوت في قاع وجداني يدعوني إلى ترجمته إلى اللغة العربية، وبالفعل نويت أن أفعل ولكن ضغط المشاغل كان يؤجّل عزيمتي. وبعد أن تُرجم الكتاب منذ سنوات إلى الإنكليزية أسفتُ أن تظل المكتبة العربية محرومةً من كتاب هو من النوادر.. كتابٌ

استطاعت فيه المؤلفة أن تقدّم سيرة حياة ملهمة لعَلَم صوفي جليل، في نص فرنسي حقّق معادلةً نادرةً بين أكاديمية التخصص العلْمي وبين اليُسْر الثقافي العام.. كتابٌ يكشف عن تجربة روحانية استثنائية اقتحمت ميدان فلسفة الأديان وقدمت تفسيراً للتاريخ من وجهة نظر العارفين، ودلّت على مواطن الحكمة في حركة الأحداث والوقائع. وفي الوقت نفسه طمأنت الشخص الذي حفظ حدود الله وصار يخصه (في مقام عبده) بأن الله لا يضيّعه وتظل عين عنايته ناظرة إليه، مهما زلزلت الحروب والكوارث أرض الأماكن. كما يجعل هذا الكتاب الإنسان المعاصر يسترجع ثقته بقدرة الدين على إنتاج إنسان حضاري راقٍ متسامحٍ محبٍّ للبشرية جمعاء، وتمكّنه من أن يدرك من تنامي تجربة ابن عربي أن في داخل كل إنسان طاقة جبارة، إن تمكّن المرء من إيقاظها وتوجيهها نفذ من أقطار السموات والأرض، وامتلك مفاتيح معرفة موجوداتها وتسخيرها.

وجاء اليوم الذي أخذ فيه هذا الكتاب سبيله إلى الفضاء العربي عبر العمل الترجمي الجاد الذي قام به الدكتور أحمد الصادقي، وخاصة لجهة تتبُّعه للنصوص المترجمة وإثباتها من متونها العربية الأصلية، وأيضاً لجهة توسعة دائرة الرؤية باستخدام الحواشي لإيراد النصوص الكاملة المشار إليها في المتن. وأحمد الله سبحانه أنني لم أكن غائبةً عن هذا الحدث. فقد شاركتُ بمراجعة النص العربي على الأصل الفرنسي لأن مدير مؤسسة دار المدار الإسلامي، كان مصرّاً على إخراج هذه الترجمة بما يليق بالكتاب من إتقان وجودة.

واليوم أقف على مشارف هذا العمل، يغمرني الشعور بالرضى لأننا -كفريق- تمكّنا من أن نُتحف المكتبة العربية بهذا الكتاب، الذي يظل الأكثر سَلاسةً في السرد ومتعة في القراءة رغم ظهور مُماثلين له على المستوى المعرفي خلال الأعوام العشرين الماضية.

وقبل أن يبحر القارئ في مراكب الكلمات إلى حقبات تاريخية ومدائن عربية وبيئات صوفية أتقنت المؤلفة استحضارها في هذا الكتاب وإعادة بنائها، أستوقفه مع بعضٍ من الومضات التي لاحت لخاطري أثناء مراجعة النص العربي. وأجعل هذه الومضات على محورين؛ الأول يخص شخص الشيخ الأكبر محيي الدين بن عربي، والثاني يتعلق بنهج كلود عداس.

المحور الأول: ومضات مُلْهِمة من حياة الشيخ الأكبر

عاش الشيخ الأكبر حياة روحية بامتياز، ووصل إلى عوالي قِمم لا يطؤها إلا قلة قليلة من البشر وأحياناً آحاد. ورغم فرادة هذه الحياة في مقام إجمالها إلا أنها في بعض تفاصيلها قد تكون ملهمةً لأشخاص أخذتهم تلبيةُ تحدّيات الواقع المعيوش بعيداً عن أعماقهم.

وأترك للقارئ مهمة استكشاف الومضات الكثيرة المبثوثة في هذا الكتاب، إلا أنني أشاركه بإشارات سريعة إلى خمسة منها:

1"- تنبُّه الوعي وصحوة الحواس:

يظن البعض أن الإنسان الصوفي مأخوذٌ بعالمه الداخلي ومشغولٌ بوارداته من عالم الغيب، لذا فهو غائبٌ عن مجريات الواقع التاريخي وقاطعٌ للتواصل مع محيطه البشري. وهذه الصورة النمطية ربما ألقتها في الأوهام بعضُ أقوالٍ صوفيّة وردت في كتب التراجم والطبقات، وذلك قبل انتشار "الكتاب الصوفي" المدوّن بقلم صاحبه، في حدود القرن الرابع الهجري.

وفي هذا الخُصوص، تكشف لنا حياة ابن عربي المصوغة في هذا الكتاب، بأن الإنسان الصوفي الذي ينفتح له عالم الغيب، ينفتح في الوقت نفسه على عالم الكون. لقد دخل ابن عربي خلوته الأولى وهو في حدود السادسة عشرة من عمره، ويخبرنا أنه في هذه الخلوة حدث له الكشف. وعندما خرج من هذه الخلوة الأولى وقد انكشف عن بصره غطاء الوهم، ورأى ما رأى من حقائق وجودية، نلاحظ أن نمط حياته قد اختلف، فلم يعد يطلب العلوم من الكتب، بل أصبح يباشر الوجود بملكوته وكونه وكائناته، بوعيه وحواسه في مسار تجريبي اختباري.

لقد انفتح وعي ابن عربي على كل شيء وعلى كل أحد، وتيقّظت حواسه كلها لترى وتسمع كل ما يحدث حوله.. لكأن الكون وكائناته أصبحا هما أرض التواصل مع الغيب ووارداته. ورأينا ابن عربي خلال عشرين سنة تقريباً بعد خلوته الأولى يجوب الأمصار بحثاً عن الرجال، المنتشرين في المغرب العربي، ليرى ويسمع ويتعلم. ولم يُنشئ من جولاته البحثية وشبكة علاقاته العلمية واقعاً بديلاً

عن الواقع الاجتماعي-السياسي في عصره، فنراه - وإن لم ينخرط في أي نشاط سياسي - يراقب الأحداث ويحاور بشأنها ويقدّم قراءةً صوفية لها. قراءة تدلنا على قناعته بأن لا شيء في الكون يحدث صدفة أو اتفاقاً؛ بل كل شيء يجري بترتيب ومقدار، وعلى قناعته أيضاً بأن شرف الإنسان وكرامته كامنان في معرفته بأسرار ما يجري حوله من أحداث كبرى، وأن المعرفة مبثوثةٌ في الآفاق وفي الأعماق، ومتاحةٌ يتلقاها كل من فتح عين وعيه وأيقظ حواسه.

2"- عدم الاستكفاء المعرفي:

دخل ابن عربي خلوته الأولى، فجاءه الكشفُ وهباً إلهياً وذلك قبل أن يمارس المجاهدات البدنية والرياضات النفسية جرياً على المألوف. وقد عَبَّر عن ذلك بقوله: «كشفي سبق رياضتي».

والمُدهش، أن ابن عربي حين خرج من خلوته ورغم تذوّقه للكشف الذي يجعله إلى حدّ ما في مصافّ الأساتذة في الفضاء الصوفي، لم يستكفِ ويظنَّ أنه بلغ القصد بما عرف من الكشف، بل أيقن أن الوهب الإلهي (كشف، علم إلهامي...) يتطلب جهداً إنسانياً في استقبال النعمة وفي تنميتها. وبكلام آخر، إن الحياة الروحية هي نسيج من الوهب الإلهي ومن الجهد الإنساني. ورأيناه على مدى سنوات طويلة يتتلمذ لعشرات المشايخ وهو يدرك تماماً ويصرّح، بأنه يكون في الوقت نفسه بالنسبة لمعلمه: تلميذاً وأستاذاً.

لقد تجلى ابن عربي في تاريخنا العلمي نموذجاً رائعاً لعدم الاستكفاء المعرفي، وعدم الاستعلاء على طلب المعرفة من كل شيء ومن كل أحد. لقد أدرك أن العلم فضاء لا حدود لاتساعه وتوسّعه، وأن كل كائن عنده علم يعطيه. وأن الإنسان يظل طوال عمره، مع كل شيء ومع كل أحد، وفي كل لحظة، عالماً ومتعلماً أبداً.

3"- الحياة على بيّنة:

في المرة الأولى التي أراد فيها ابن عربي مغادرة بلاد الأندلس لتحصيل معرفة كسبية لدى مشايخ المغرب (عام 589هـ/ 1193م)؛ وقف في المرسى

الأندلسي الموجود على أطراف جبل طارق. وفي هذه الوقفة، عزم على نفسه أن لا يركب البحر إلا بعد أن يشهد تفاصيل أحواله الظاهرة والباطنة الوجودية مما قدّر الله سبحانه عليه وله ومنه إلى آخر عمره[1].

شحذ ابن عربي لهذا العزم أدواته المعرفية، فتوجّه إلى الله سبحانه يسأل ذلك بحضور تام وشهود عام ومراقبة كاملة، فأشهده الله جميع أحواله مما يجري ظاهراً وباطناً إلى آخر عمره، حتى شهد تلامذته الذين سوف يصحبونه وأحوالهم وعلومهم ومقاماتهم. وبعدها ركب البحر على بصيرة ويقين[2].

هذه الوقفة أمام البحر، وهذا العزم على المعرفة قبل الانطلاق الجريء خارج بلاده الأندلس، ملهمان للإنسان ليتحرى أن يحيا ويتحرك على بيّنة بعيداً عن الخطوات غير المحسوبة في المجهول. وقد يقول قائل: ولكن ابن عربي ينتسب إلى هذه النُّخبة الملهَمة المفتوحة على عالم الكشف المعرفي، وهذا غير متاح لكل إنسان. فنقول: إن موقف ابن عربي من الحياة هو المُلْهِم وهو القابل لأن نستنبط منه مواقفنا ضمن شروط أدواتنا المعرفية وإمكاناتنا المادية والمعنوية، ولا عبرة بالحدث نفسه وبتفاصيله لأن الحوادث لا تتكرر. وفي هذا المضمار، تشهد لنا الحياة المعاصرة على صحة موقف ابن عربي، فترينا أن نجاح الأفراد والمؤسسات مبنيٌّ - في جزء كبير منه - على الرؤية الواضحة القادرة على استشراف المستقبل، وعلى دراسة شاملة للمعطيات والمخاطر؛ كلٌّ بحسب إمكانيته وطاقته.

4"- عظمة الإنسان في قوة إرادته:

عندما عَلِمَ كبار الصوفية من القرآن الكريم أن الله سبحانه أعطى الإنسان حرية الاختيار بين الإيمان والكفر، وفرض في الناس أنه لا إكراه في الدين فمن شاء فليؤمن ومن شاء غير ذلك فليفعل، أدركوا أن فاعلية الإنسان المحرِّكة لحياته

---

(1) هذا الشهود الصوفي اتفق عليه أئمةٌ كبارٌ من أهل السُّنَّة. ويُبنى على سؤال الله سبحانه الاطلاع على بعض المعالم المجملة لأحداث مستقبلية، هو بعيد في الشكل والمضمون عن الكهانة والعرافة وكلّ أنواع الرجم بالغيب.

(2) انظر هذا الكتاب، ص 175، مطلع فصل "أنا القرآن والسبع المثاني".

وطاقاته مكنوزةٌ في إرادته، وأن الإنسان القوي الإرادة هو الذي يصل إلى مبتغاه ويحقّق مخططاته.

وبناءً عليه، فعندما يدخل "مُريد" جديد إلى مجلس الشيخ العارف، فإن العارف لا ينظر إلى حجم المعلومات في عقله، ولا إلى حجم إنجازاته المادية، بل ينظر في همة إرادته؛ فمن كان عالي الهمة قوي الإرادة حظي من العارف بالتفاتة ورعاية، وقد يخبره بأنه "يأتي منه شيء في الطريق"، أي مؤهل للفلاح في المسار الصوفي إن وجّه إرادته للتقرّب من الله. ومن هنا جاءت كلمة "مُريد" في معجم أهل التصوف.

وهذا لا يعني أن العالم أو العارف الصوفي يهفّت العلم والمعلومات، ولكنه يصطفى من العلم ما هو يقيني ويقّدم رؤيةً للوجود والتاريخ، ويحرّك الإرادة للعمل. أما الأفكار النظرية التي لا تترجمها الإرادة إلى حياة ونمط وجود فهي غير ذات قيمة في هذا الحقل. وبذلك ربط الصوفي بين الفكر والحياة عبر فعالية الإرادة.

وتدلنا حياة ابن عربي المرسومة في هذا الكتاب على أن ابن عربي جرّد إرادته من أجل أمرين معاً، وقد واكباه طوال حياته، وهما: الفقر والذكر.

أدرك من مشايخه، السماويين والأرضيين، أن الفقر يحرّر ذات الإنسان. وهذا التحرّر هو الخطوة الأولى في هذا السفر الطويل، فأصرّ على أن لا يملك شيئاً ولا يملكه شيء. كما أدرك أن الذكر هو الذي يفتح طاقات الإنسان كلها، فعدّد أذكاره ولم ينتقل من ذكرٍ إلى آخر إلا بعد أن يرى آثار الأول.

وهكذا تجلى ابن عربي في هذا الكتاب صاحب إرادة قوية، وهمة عالية، وإصرار عجيب، ورأينا كيف أنه كلما انفتحت أمامه مَدْرَجَةٌ للترقي صعد بدون تماهل أو تكاسل أو إحجام أو خوف أو تردّد أمام أيّ صعوبة.. لذا، فإن قراءة سيرة حياته ملهمةٌ لكل إنسان يفكر بالوصول إلى عوالي قمة النجاح في مضمارٍ حياتيٍّ، مادي أو روحي؛ وتقول له بلغة الوقائع المعيوشة: إن النجاح مكنوزٌ في إرادة قوية، توّابة إلى الله سبحانه بالذكر المستدام.

5"- ربط الأندلس ببلاد المغرب وربطهما معاً بالمشرق العربي:

نعيش اليوم في زمن ترابطٍ كونيّ حوّل الأرض المدحوّة على انبساط سطحها إلى قريةٍ صغيرة، يتواصل أهلها ويتعارفون ويستقون المعلومات من مرجعيات واحدة متاحة للجميع. ولذا، فإن أهل هذا الزمان هم الأقدر على تثمين العمل العظيم الذي قام به ابن عربي في الثلث الأخير من القرن السادس الهجري والثلث الأول من القرن السابع.. لقد تمكّن عبر قناتين هما: السفر والكتابة، من جمع حواضر الوجود الصوفي الإسلامي ونوائيه في مدينةٍ واحدةٍ هي: مدينة الأولياء والعارفين والصوفية. وفي الوقت نفسه شكّل بأسفاره الأرضية وبتدوينه للكتب والرسائل: الباب لهذه المدينة.

تُخبرنا سيرة ابن عربي المدوّنة في هذا الكتاب أنه أمضى حوالى العشر سنوات أو أكثر بعد خروجه من خلوته الأولى في تجوال ببلاد الأندلس، ساعياً للتواصل مع كل عارف أو ولي، ذكر أو أنثى، يتناقل الناس اسمه أو يشيرون إليه أو يذكره أحدٌ في مجلس.. طوال أكثر من عشر سنوات تواصل مع رجالات الأندلس كلهم، وكان في لقاءاته مع كلّ منهم يذكر الآخرين، ويعرّف بهم وبمقاماتهم وأحوالهم، مما أسهم في التواصل المعرفي وفي ربط الجميع في نسيجٍ معرفيٍّ وإن كان عن بُعد.. عشر سنوات عمل فيها ابن عربي على حرث الحقل الأندلسي وعلى نقد رجاله بثاقب نظر الخبير الذي لا تغرر به البهرجة والأقنعة، وعلى وضع كل عارف في المكان الجغرافي والمكانة الروحية على خارطة الوجود الصوفي في زمانه.

ثم بعد إنجازه عمله في بلاد الأندلس توجّه إلى "بلاد المغرب". وطوال عشر سنوات أخرى أمضاها في ترحال بين الأندلس وبلاد المغرب (مدن المغرب وتونس والجزائر...)، نراه يقوم بالعمل نفسه فيتواصل مع جميع العارفين والمشايخ المربين دون استثناء، ويذكر في مجلس الواحد منهم رجالات الصوفية الأندلسيين والمغاربة، ويقوم بعملية النقد، بعدلٍ وخبرة، ويضع كل رجل في المكان والمكانة على خارطة الوجود الصوفي.. طوال عشر سنوات داوم دون انقطاع على حرث الحقل المغربي وإنشاء النسيج الصوفي فيه، ومن ثم ربطه بالوجود الصوفي في الأندلس.

قبل سن الأربعين بقليل، ترك المغرب الإسلامي واتجه نحو الشرق، حاملاً لمسؤولية "ولايته الكبرى" وتكاليفها في نُصح الناس وإيصال المنفعة لهم. وفي بلاد المشرق، تجوّل في مدن تركية ومصرية وعراقية وسورية، وقام بزيارات إلى القدس، واستقرّ لفترة طويلة في مكة المكرمة.. وهذه الأسفار لم تكن إلا للّقاء بالرجال، وللتواصل مع العارفين وإقامة نسيج شبكة مشرقية ينفتح فيها الجميع بالمعرفة على بعضهم البعض. ومن ثمّ استطاع ابن عربي أن يرسم خارطة الوجود الصوفي في العالم العربي آنذاك.

ولم يكتفِ ابن عربي بتشبيك الوجود الصوفي في العالم العربي بل عمد إلى فتح مسالك بين المشرق والمغرب. وفي سبيل خدمة هذا الربط ألّف كتابين هما: **روح القدس في مناصحة النفس والدرة الفاخرة في ذكر من انتفعت به في طريق الآخرة**. وهذان الكتابان يضمّان أكثر من سبعين سيرة لرجالات صوفية من أهل المغرب. وهما من النصوص النادرة، لأنهما يكادان يكونان المصدر الوحيد لمعرفتنا بهؤلاء الصوفيين، كما أنهما مؤسسان على ترجمة حية لأشخاص التقى بهم ابن عربي ولم ينقل سيرهم من كتاب تراجم أو موسوعة. إضافةً إلى هذين الكتابين فإن كتاب **الفتوحات المكية** يضم مئات الأسماء الصوفية المغربية، وهو مصدر نادر لمعرفة أعلامٍ كبارٍ كأبي مدين وابن مسرة وابن العريف وابن قسي وغيرهم الكثير.

وبعد الستين من العمر، استقر ابن عربي في مدينة دمشق، وتوفي فيها، ورقد جسده في جبل قاسيون.. ليظل شاهداً على الإنجاز الصوفي الذي يجمع ولا يفرق، يلملم الأجزاء ويؤلّف المختلف، ويوسّع مدارات الوجود البشري لتضم الكل في منظومة إنسانية متكاملة؛ شرقية وغربية معاً.

وأختم هذا المحور، بالقول؛

إن قراءة حياة ابن عربي ملهمة للإنسان أينما كان على خارطة الوجود، ومهما كان الدرب الذي اختاره لتحقيق ذاته.. لأن ابن عربي - كما هو حقيقة وكما تجلّى في هذا الكتاب - هو من عظماء الرجال الذين اقتحموا المواقف والأسفار، وتصدّوا لمهام تاريخية، والذين امتلكوا الجرأة ليمارسوا هويتهم

ويعيشوا ذواتهم الحقيقية، وفي الوقت نفسه امتلكوا الحكمة لتأتي ممارستهم لفرادتهم في لباسِ زمانهم -دون تلبيس- لكي ينتفع بهم الناس.

المحور الثاني: إضاءات على نهج كلود عداس

إن الإنجاز العلمي الذي قدّمته كلود عداس في هذا الكتاب يستحق الثناء والتقدير، وهو بيّنٌ يستطيع كل قارئ أن يتذوّقه دونما حاجة إلى شخص سواه من الخارج ليكون دليلاً وحاملاً لشعلة. ومع ذلك فقد أشرت إلى بعض معالمه في المحور الأول. وهنا أرى لزاماً عليّ الإضاءة على نهج كلود عداس لأنه نهج يستحق التنويه به لقُرّاء العربية خاصة.

وأجمل كلامي في نقاط خمس أجعلها على شكل إشارات سريعة ترافق القارئ دون أن تشعره بالإملال من تفاصيل منهجية تهمّ المختصين:

1"- قراءة منصفة للتاريخ:

إن القارئ العربي تتيقظ حواسه ويتنبّه وعيه عند استقبال رواية التاريخ بقلم مُستشرق، وذلك لأن الحدث الواحد له زوايا عديدة يطل منها المُؤرخون وأيضاً المُغرضون. وقد تحرّكت المُؤلفة في أرض مُفخخة، في بلاد الأندلس في القرن السَّابع الهجري حين بدأت تستسلم لـ"الغزو المسيحي"، وفي المشرق حين بدأ يتعرض لـ"الغزو الصليبي" في نهايات القرن الخامس الهجري. ونراها في تحرّكاتها وفي سردها للتاريخ باحثة مُنصفة، وَصَّفت بأمانة دون انحياز، وربطت الحدث التاريخي بعلاقة الصوفي بالسلطة المحلية، ولم تطلق أحكاماً معيارية. بل جعلت من التاريخ مسرحاً واقعياً يتنقل على خشبته رجالات الصُّوفية في كل اتجاه[3].

2"- نقد المصادر وكتب الطبقات:

حشدت كلود عداس عشرات المصادر والمراجع حتى تتمكن من إعادة بناء

(3) انظر على سبيل المثال: الفصل الخامس، المبحث الأول، "المشرق الأيوبي"، ص277-291.

حياة ابن عربي، وقد جعلت هذه المرجعيات كلها على فئتين: الأولى، هي نصوص ابن عربي نفسه التي تخبر عن أحواله الروحية ومقاماته وأحداث حياته الدنيوية وتنقلاته. والثانية، هي نصوص كتب التاريخ والطبقات، وبالإضافة إلى كتب الباحثين في فكر الشيخ الأكبر وحياته. ثم خصصت الفئة الأولى لرواية السيرة الذاتية لابن عربي، لتأتي حياته بحسب أقواله نفسها. وخصصت الفئة الثانية لبناء المشاهد الأرضية والخلفية الاجتماعية السياسية لهذه السيرة الذاتية.

وقد عانت الكاتبة من الفئة الثانية من المراجع، وذلك أن مؤلفي كتب الطبقات القديمة اعتمدوا في إثبات رواية وفي نقلها وتدوينها على وجود السند، ولكنهم -في غالبيتهم- بعد أن تتجمع لديهم الروايات المتعددة من طرق سند مختلفة، لم يكونوا ليهتموا بمقارنة الروايات، بل كانوا يتركونها على تناقضها، دون أن يرجّحوا واحدةً على الأخرى، ولكأن الكل متساو في الصحة، مما يوقع القارئ في الإرباك. أو أحياناً قد يعمد مؤلف لأحد كتب الطبقات إلى إيراد روايات دون تحديد السند ويكتفي بلفظ "قيل". وترى الكاتبة أنه قد آن الأوان لتوثيق كتب التراجم هذه، لما في ذلك من صون للعلم ومساعدة للباحثين.. والأمثلة كثيرة، نكتفي بإشارتها (ص305) إلى أخطاء الغبريني في كتابه **عنوان الدراية** حول تاريخ وفاة ابن عربي، والخلط بينه وبين ابن سراقة، وأنه أُهدر دمه عندما نزل أرض مصر لكونه سار ينطق بالشطحات، إلى غير ذلك من الأمور غير الصحيحة.

3"- السرد العقلاني:

عندما نقرأ هذا الكتاب، نشعر بأن المؤلفة قد أمسكت بيد العقل منا في رحلة مع ابن عربي منذ مولده في مرسية إلى مرقده في جبل قاسيون.. ثمان وسبعون سنة قمرية أعادت الكاتبة تركيبها بدقةٍ وصبرٍ وسردٍ ممتع.

استندت كلود عداس أساساً على نصوص ابن عربي نفسها، ولكنها في حال سكوت هذه النصوص كانت تلجأ إلى العقل، فتحلل وتطرح فرضيات وتناقشها وتقترح مسارات تجدها الأقرب للمنطق.. كل ذلك في محاولة منها لاستباق تساؤلات القارئ وحتى تظل ممسكةً بالنَفَس الروائي وتسلسله.. والأمثلة كثيرة: منها؛ مناقشة الطريق التي سلكها ابن عربي في رحلته عام 598هـ من مصر

إلى مكة المكرمة، فالكاتبة لم تكتفِ برسم الطريق بل بحثت عن الأسباب التي دفعت ابن عربي لاتخاذ طريق من مصر إلى مكة غير الطريق التقليدي، وقدّمت اقتراحاتها المنطقية في محاولةٍ منها لفهم سبب اختيار ابن عربي لهذا الطريق. وأيضاً حين سكتت المصادر كلها عن الطريق الذي سلكه ابن عربي في سفره إلى الشرق؛ من تونس إلى القاهرة، وهل قطعه براً أو بحراً، فإن الكاتبة قدّمت فرضيةً منطقيةً رأتها الأكثر ترجيحاً[4].

وأثناء سرد الكاتبة لسيرة ابن عربي كانت تقارن بين ما توصلت إليه في بحثها وبين ما توصل إليه السابقون لها، ولم تخجل من أسماء كبيرة؛ فنراها مثلاً، تنتقد المستشرق الإسباني الكبير أسين بلاثيوس وتبيّن مواطن الخلل والخطأ والنقص في كتابه حول حياة ابن عربي، وتعيب عليه الأحكام الدينية المسبقة وبعض العبارات الجافية التي عرّض فيها بابن عربي، إلا أنها تُبرِّر له أحكامه بتفهُّم حكيم كونه رجل كنيسة ينتسب إلى تلك الفترة، وعذرت له أخطاءه لأنه لم يطّلعْ على العديد من الكتب حول ابن عربي والتي ظهرت من بعده[5].

لقد أصرّت كلود عداس على العقلانية في روايتها لسيرة ابن عربي، وأثناء مسار بحثها كانت تناقش الكل، وتصحّح المعلومات المتوافرة في كتب المصادر والمراجع، وتوافق على أشياء، وتضيف من المعلومات ما يزيل بعض الغموض أحياناً.. حتى استقام لها بنيانٌ؛ قاعدته في الأرض ثمان وسبعون سنة، ويرتفع شاهقاً لا تطال الأبصار نهاية فرعه.

4"- التواضع العلمي والتراكم المعرفي:

ليس من السهل على الكاتب أن يُدخل عمله في عجلة السنين، ويقبل بأن يأتي من بعده شخصٌ آخر ينتسب إلى مرحلة بحثية متقدمة، ويتجاوز بعمله ما أنجزه هو في سنين طويلة من البحث والتنقيب والكتابة.

---

(4) انظر بخصوص الرحلتين في هذا الكتاب؛ الفصل الثامن، المبحث الثاني، "سفر إلى مركز الأرض"، ص308-316.

(5) انظر هذا الكتاب، ص21-27.

وقد أظهرت السيدة كلود عداس تواضعاً علمياً، ودلّت القارئ بكل أمانة على مواضع الفجوات القليلة وغير العميقة في روايتها لحياة ابن عربي، كما أملت -بكل محبّة- أن تحمل الأيام القادمة مزيداً من المعلومات تردم الأحداث المسكوت عنها في النصوص الموجودة أثناء تأليف الكاتبة لكتابها.

ولكن، ورغم قبول الكاتبة لفكرة أن كتابها ليس نهائياً وليس خاتماً للدراسات حول حياة ابن عربي، إلا أنه يظل مرجعاً موثوقاً ولا يمكن الاستغناء عنه في هذا المجال نظراً لإبداع كلود عداس في تقديم حياة ابن عربي في صورة حقيقية متعددة الأبعاد، جذابة للإنسان الغربي والعربي. وفي الوقت نفسه مشعّة في صوفيتها دون شطحات أو أحداث لاعقلانية بحيث يُقبل عليها الإنسان المسلم صاحب التوجّه الفقهي والحريص على الاقتصاد في الاعتقاد.

5"- الدفاع عن فكرة الولاية:

أوضحت كلود عداس، ومنذ عنوان كتابها أن عملها لا يناقش نظريات ابن عربي الوجودية، ولكنه يروي سيرته الإنسانية.

وحيث إن ابن عربي هو واحدٌ من كبار أولياء الله المشهود لهم، فإن رواية سيرته الإنسانية تصبح - حكماً - روايةً لحياة ولي؛ منذ ظهرت خُصوصيته في خلوته الأولى، وتِباعاً عندما بدأ يرقى في مقامات القرب والعبودية، وصولاً إلى مقام الختمية.

ومن هنا، بيّنت كلود عداس بلغة الأحداث والوقائع الحياتية لا بالعبارات، معنى كلمة الولي وأنها تدل على الشخص القريب من الله والقريب من الناس.

كما دافعت عن فكرة الولاية الصوفية لا بأساليب الحِجاج العقلي والجدل الفلسفي أو الديني، بل بنت دفاعها على منفعة البشر، وأظهرت أن وجود أشخاص قريبين من الله في مجتمعات الناس ينعكس إيجاباً على حياة الجماعة.

وأختم هذا المحور الثاني، بالقول؛

لقد برعت كلود عداس عند غوصها في بحار نصوص ابن عربي بانتقاء جواهر بسيطة جذابة، وبرعت عند عرضها هذه الجواهر بأسلوب اللمحات

السريعة التي تمكّن الرائي من تذوّق جمالها واستشعار قيمتها المعرفية، دون إرهاق وتفتيش. ومباركةٌ الخطوة التي قامت بها المؤلفة حين عملت على تقريب ابن عربي، هذا العملاق في مشاهداته وفتوحاته، من مذاقات المثقف العام.

خاتمة

يسرد هذا الكتاب سيرة شخص نهض بوجوده من حيِّز الزمان والمكان، مع حمله لشروطهما، إلى الأفق الإنساني الواسع.. فصار صاحب هوية إنسانية: واحدة بذاتها، متكثّرة بوجوهها وتوجهاتها وبالرقائق الممتدة منها إلى كل شيء وكل أحد. وبالتالي، صار قادراً على التواصل الشامل مع محيطه البشري والطبيعي.

. . . سيرة إنسان هو واحد من كوكبة أصحاب الإرادات الفاعلة والطيبة، التي تجمع ولا تُفرِّق، تُعمّر ولا تهدم، تبني الجسور بين الأفراد والجماعات من لَبِنَات المعرفة، ليعبروا عليها فوق أودية الجهل والخوف والتعصب والظلامية، نحو التآلف والتراحم والأمن الاجتماعي والسلام العالمي.

. . . سيرة شخص أدرك أن حياة الإنسان، في النجاح والفشل وفي الرفع والخفض، محكومةٌ للسُّنن الإلهية الثابتة. وأن بإمكان الإنسان أن يجعل حياته على هيئة مسيرة صعود لا نهاية لحدوده ولا انتكاس لخُطاه، إنْ هو راعى السُّنَّة الإلٰهية في استقبال النِّعم والمواهب الربانية.. وبالفعل، فقد دوّن ابن عربي اسمه بأحرف من نور في سماء جبل قاف الذي يحيط بعالم الإنسانية، بحسن استقبال كل منحة ربانية؛ بالحفظ والتنمية.



تمهيـــد

عندما قررتُ منذ سنوات تتبُّع آثار ابن عربي لم أكن أجهل، بأن السفر سيكون طويلاً ومحفوفاً بالمغامرة، وما كنت لأشرع في هذا المسار لولا يقيني بأنني سأجد المساعدة عند السالكين أو الحجّاج الآخرين. ومن بين رفقاء الطريق هؤلاء، وهم كُثُر لا أستطيع أن أذكرهم جميعاً، هُناك خمسة أنا مدينة لهم، وهم: الأستاذ بييرتييه Pierre Thillet الذي أشرف على أطروحتي، وأبي ميشيل شودكيفيتش الذي جعلني أكتشف عالم الشيخ الأكبر وأنا طفلة، وأحبّه وأنا مراهقة، وأفهمه وأنا راشدة، وزوجي الذي كان طوال هذه السنين من البحث يشاركني يوميّاً في مشروعي، وتقبّل جميع التضحيات التي فرضها عليّ عملي، وابنتي وَلاية Walàya التي التحقت بنا في الطريق كي تمدّنا بـ "الطراوة والأمان"، ودومينيك دو مينيل Dominique de Ménil الذي سهّل عليّ مُهمّتي ماديّاً، بمساندته الكريمة وبحماسته الودودة. ليعلمْ هؤلاء جميعاً امتناني وعرفاني لهم بالجميل. وأخيراً أختي آنييس Agnès التي خَصَّصَت أسابيع شاقّة في نسخ مخطوط غير مقروء في الغالب إلّا بصعوبة، على الآلة الكاتبة. . إنها تعلم عاطفتي، ولكن أُعبّر لها أيضاً هنا عن عرفانٍ أخوي بالجميل.

وفيما وراء هذه المؤازرات المباشرة، فإنني أدين للسلسلة الحيّة من مريدي ابن عربي بما حققته من نجاح في هذا العمل. لقد ضمنوا خلال ثمانية قرون، مشهورين كانوا أو مجهولين، نقل الإرث الأكبري والمحافظة عليه. أتمنى ألا أكون غير جديرة بتدوين اسمي بدوري في سلسلتهم.

باريس، تشرين الأول/ أكتوبر 1987



المقدّمـــة

في السنوات الأخيرة، ازداد بشكل كبير جداً حجم المساحة التي خصصها الناشرون في البلدان العربية وفي الغرب، وفي الغالب خارج المُختارات والمُصنّفات المُتخصّصة جدّاً، للأعمال حول التصوُّف عُموماً وابن عربي بشكل خاص، وتضاعفت الطبعات النقدية، والترجمات، والدراسات المُونوغرافية حوله[1]. لكن، وإن كان مذهب الشيخ الأكبر في تَنَوُّع مظاهره قد حظي بحظ وافر من هذا الاهتمام، إلا أنه لا جدوى من أن نبحث في البيبليوغرافيا الحالية عن مرجع يتوافق مع مُقتضيات البحث التاريخي حول حياة ابن عربي؛ فالعمل الوحيد الذي له أهميّة والذي في حوزتنا اليوم هو كتاب أسين بلاثيوس **[ابن عربي حياته ومذهبه]**، في بداية كتابه *L'Islam cristianizado* **الإسلام المُنَصْرَن** الذي طبع بمدريد سنة 1931[2]، حيث حاول أن يُعيد بناء المراحل الرئيسة للمسار الأرضي والرحلة الروحية لمؤلّف كتاب **الفُتُوحات المَكّيّة**، في أقل من مائة صفحة. ومما يُؤسف له هو أنه في الفترة التي كان فيها أسين ـ بعد نيكلسون Nicholson ونيبرج Nyberg، ولكن بصورة أكثر حسماً ـ رائد الدراسات الأكبرية، وكان قد ألّف كتابه **حياة ابن عربي** *Vida de Abenarabi*، كانت الأبحاث حول الشيخ الأكبر مُنعدِمة تقريباً؛ وبالتالي لم تَكُن في حَوْزة أسين، جميع المُعطيات التي في حوزتنا اليوم، ولاسيّما كتاب **مؤلفات ابن عربي، تاريخها وتصنيفها** لعثمان يحيى الذي هو بمثابة حصيلة جَرْد طويل وصَبور للمخطوطات. زيادة على ذلك، إن عدداً كبيراً من المُونوغرافيات حول تصوف (15) القرنين السادس

---

(1) بالنسبة لهذه المراجع الكثيرة جدّاً، كي لا نذكرها هنا نُحيل [القارئ] إلى البيبليوغرافيا [في نهاية الكتاب].

(2) لقد تمّ نشر الترجمة الفرنسية لهذا الكتاب في باريس سنة 1982 تحت عنوان *L'islam christianisé*، وهي للأسف غير قابلة للقراءة أحياناً.

والسابع الهجريين لم تتمّ عملية البحث فيها ـ إننا نُفَكِّر في منشورات فريتز ماير Fritz Meier وهنري كوربان Henry Corbin على سبيل المثال ـ وإذن لقد كان وضع ابن عربي في مُحيطه أصعب مما هو عليه الأمر اليوم.

إن الجَرْد البيوغرافي الذي نَدِين به لأكبر إسباني دارس للإسلام ـ والذي ظل هو المنبع الرئيس لأغلب المُلَخَّصات المنشورة منذ ذلك الوقت ـ هو اليوم باطل في أغلبه. إضافة إلى النواقص التي يكون التاريخ وحده هو المسؤول عنها، ينبغي أن نقول بأن عيوباً خطيرة ترجع إلى عدم معرفة بلاثيوس بعدد كبير من كتابات ابن عربي من جِهة، ومن جِهة أخرى بالعديد من المراجع الهِيسْتوغرافيّة، المُتعلِّقة بترجمة سِيَر الأولياء لعصره أو بُعَيْده. وبالفعل، فإن أسين لم يرجع إلّا إلى مواد حصل عليها من بعض أعمال ابن عربي، وبالخصوص من: كتاب **الفُتُوحات**، وروح **القُدس**، ومن مجموعتين مُتأخرتين من المُصنّفات وهما: **نَفْح الطِّيب** للمَقَّري (ت. 1041هـ/ 1631م) و**شذرات الذهب** لابن العماد (ت. 1089هـ/ 1678م). بعبارة أخرى، نقول إن أسين أهمل استغلال عدد كبير من المصادر الداخلية، وخاصة السَّمَاعات les *samā's*، وشواهد القراءة الواردة في أعمال ابن عربي التي تسمح ـ كما سنرى فيما بعد ـ بإعادة رسم وتأريخ دقيق لتجواله وسياحاته في الشرق، فضلاً عن عدد من المؤلفات غير المنشورة لابن عربي التي تتضمن أحياناً مؤشِّرات ثمينة للقاءاته ولأسفاره أو لتجربته الروحية، وكذلك المصادر الخارجية الرئيسة التي هي مع ذلك مُتَوَفِّرة، مثل كتاب **التكملة** لابن الأبّار (ت. 658هـ/ 1259م) ـ المنشور منذ 1888 بمدريد ـ وكتاب **عنوان الدراية** للغُبريني (ت. 704هـ/ 1304م) ـ الذي نُشِر عام 1910 بالجزائر ـ وكذلك كتاب **التَّشَوُّف إلى رِجال التَّصَوُّف** ليوسف بن يحيى التادلي[3] (ت. 627هـ/ 1230م) الذي هو من بين الوثائق الأخرى، يُقَدِّم معلومات عديدة ومتنوعة عن ابن عربي وعن أولئك الذين ساهموا مُباشرة أو بصورة غير مُباشرة في تعليمه. كذلك فإن [كتاب] **الوافي** للصَّفَدي (ت. 764هـ/ 1363م)، و[كتاب] **الذيل على كتاب**

(3) الطبعة النقدية الأولى التي حققها A.Faure [لهذا الكتاب] لم تطبع بالرباط إلّا عام 1954 (والطبعة الثانية التي حققها أحمد التوفيق أيضاً بالرباط عام 1984) وثمة نسخ عديدة مخطوطة لم تؤخذ بعين الاعتبار.

الروضتين لأبي شامة (ت. 665هـ/ 1268م)، وكذلك كتاب **ذيل مرآة الزمان** لليُونِيني (ت. 726هـ/ 1326م) -هي وثائق يبدو بأن أسين لم يطّلع عليها- تحمل -مع (16) مصادر أخرى، لم نَقُمْ بذكرها أو عدِّها هنا- معلومات دقيقة عن الحفاوة التي لقيها ابن عربي في الشرق وعن أصحابه في سورية.

إذن، إنَّ فحصاً دقيقاً بعض الشيء لـ كتاب **حياة ابن عربي** *Vida de Abenarabi* يكشف عن انعدام الدقّة وعن خلط وعن أخطاء كثيرة. يقول لنا أسين بلاثيوس، على سبيل المثال، بأن ابن عربي كان في الموصل سنة 601هـ ثم في القاهرة سنة 603هـ[4]، والحال أنه في مَقدورنا اليوم أن نُدَقِّق الأمر أكثر، وأن نُثْبت أن ابن عربي كان سنة 601هـ أيضاً في القُدس[5] ثم في قُونية[6] سنة 602هـ ثم في القُدس[7] من جديد قبل أن يذهب إلى الخليل في شوال من سنة 602هـ[8]، وأخيراً في القاهرة سنة 603هـ. لقد ارتكب بلاثيوس في مكان آخر خطأً تَكَرَّر بإصرار بعده، لأن الكُتّاب الذين أتوا بعده قد اكتفوا عُمُوماً بانتحال نتائجه، حول التاريخ الذي التقى فيه ابن عربي بالسلطان السلجوقي كَيْكاؤوس في قونية ، يقول: "وصل ابن عربي إلى قُونية، عاصمة الجزء الخاضع للإسلام من الإمبراطورية البيزنطية، حين اعتلى الملك كَيْكاؤوس العرش عام 607هـ/ 1210م؛ وأن شهرة ابن عربي سبقته إلى البلاط، وخرج الملك بشخصه لاستقباله بكل اعتزاز [. . .] لقد سمحت هذه الفترة من الهدوء النسبي لابن عربي بأن يعود إلى تقييد أعماله من بينها عملان كتبهما في قُونية خلال هذه السنة وهما: **رسالة الأنوار** وكتاب **مشاهد الأسرار**"[9]. ولقد أورد كوربان، من جِهته، اللقاء

(4) *Islam christianisé*, pp.67-68.

(5) O. Yahia, *histoire et classification de l'œuvre d'Ibn 'Arabī*, I.F.D., Damas, 1964, R.G. n^os^26, 68, 169 [تُرجم هذا الكتاب تحت عنوان **مؤلّفات ابن عربي، تاريخها وتصنيفها**، تأليف د. عثمان يحيى، ترجمة الدكتور أحمد الطيب، الهيئة المصرية العامة للكتاب، إدارة التراث، 2001 عن المترجم]

(6) *Ibid.*, R.G. n^os^28, 33;70.

(7) *Ibid.*, R G n^os^297, 511, 548.

(8) *Ibid.*, R.G. n^os^639؛ والسمَاع، رقم 8

(9) *Islam cristianizado*, p.89, trad franç., p.69-70.

بين الملك والمُتَصوِّف باختصار في العبارة التالية : "ثلاث سنوات بعد ذلك، في 607هـ/ 1210م وجد ابن عربي نفسه في قلب الأناضول، في قُونية حيث خصّص له السلطان السلجوقي كَيْكاؤوس الأول استقبالاً عظيماً"[10]. والحال أن **رسالة الأنوار** قد حُرّرت سنة 602هـ (وليس سنة 607هـ) في قُونية، وهذا ما أثبته ابن عربي نفسه في نهاية النص[11]. وكتاب **مشاهد الأسرار** في إشبيلية سنة 590 وهذا ما يشير إليه أيضاً الكاتب منذ الأسطر الأولى لهذا الكتاب[12]. أخيراً، فإن "الاستقبال العظيم" لابن عربي من طرف كَيْكاؤوس (17) لا يُمكن أن يكون قد تمّ بأي حال من الأحوال سنة 607هـ، وذلك لسبب وجيه هو أنه لم يعتلِ العرش إلّا في سنة 608هـ/ 1211م[13]. والجدير بالمُلاحظة أنه لا بلاثيوس ولا كوربان قد قدّما أدنى إحالة تسمح بالعثور على آثار لهذا اللقاء في هذا التاريخ.

يُضاف إلى هذا أن بلاثيوس غالباً ما اكتفى بتكرار المعلومات الواردة في الترجمة المُختصرة للسيرة التي وضعها الناشر المصري في ملحق نص **الفُتُوحات**، والتي هي أساساً عبارة عن مُلَخَّص لـ **نَفْح الطِّيب** للمَقّري[14]. إن هذا هو حالة المشهد الشهير في بِجاية، والذي نجد من خلاله أن ابن عربي قد رأى نفسه، سنة 597/ 1200 قد تزوَّج بنجوم السماء وحروف الهجاء. والحال أن هذا الحدث لم يكن الغُبريني[15] هو وحده الذي رواه بتفصيل، وإنما رواه ابن عربي نفسه أيضاً في مُناسبتين[16]. هذا أمر يصدُق أيضاً على اللقاء الذي تمّ بين

---

(10) Henry Corbin, *l'imagination créatrice dans le soufisme d'Ibn Arabi*, Paris, 1976, p.60.

(11) O. Yahia, R.G., ñ33.

(12) *Ibid.*, R.G. ñ432.

(13) انظر: EI^2 *s.v.* Kaykā'ūs (**الموسوعة الإسلامية 2**، كَيْكاؤوس).

(14) في طبعة 1923، طبعة بولاق، 1329هـ التي اطّلع عليها أسين، توجد هذه الترجمة المُختصرة في بداية الجزء (المجلد) الأول وفي نهاية الجزء (المجلد) الرابع من كتاب **الفُتُوحات المَكّيّة**.

(15) **عنوان الدراية**، طبعة، الجزائر (المدينة)، 1970، ص158-159.

(16) ابن عربي، **كتاب الباء**، القاهرة، 1954، ص10-11؛ **كتاب الكتب**، في **الرسائل**، حيدرآباد، 1948، ص49 [يا أخي، "لي و-بي" مقامان رفيعان، و"في" أرفع منها. =

ابن عربي والسُّهْرَوَرْدي ببغداد؛ فلقد كتب بلاثيوس قائلاً إن ابن عربي: "قد وصل إلى بغداد كنهاية لرحلته، من أجل أن يلتقي شخصياً بمُتَصَوِّف كبير كان قد أقام في هذه المدينة مدرسة للوعظ homélitique وللتربية الصُّوفية. إنه شهاب الدين السُّهْرَوَرْدي المشهور، صاحب كتاب **عوارف المعارف**، [...]. يروي كتاب **السيرة** جميع تفاصيل هذه المُقابلة الأولى بين الشيخين "فلقد نظر أحدهما إلى الآخر لمدة طويلة في صمت وتَفارقا بدون أن يَتَبادلا كلمة واحدة"[17]. ومما يُؤْسف له أن أسين قد أغفل أن يقول لنا من هُم كُتّاب السِّيرة هؤلاء. أما عثمان يحيى، فإنه من جِهته، قد استند إلى ابن العماد من أجل تحديد موقع هذا المشهد في بغداد سنة 608[18]. لكن المقطع المعني من كتاب **شذرات**[19] لم يُحدّد لا مكان ولا تاريخ هذا الحدث، والذي يجب علينا طبعاً أن نَتَساءل حول حقيقته.

وفي المُقابل، فإن أسين بلاثيوس لم يُقدّم أية إشارة إلى زواج ابن عربي بأم صدر الدين القُونَوي، وهو زواجٌ نَجِده، مَرْوِيّاً في عدد من المصادر العربية والفارسية: والحال أن هذا المشهد من حياة ابن عربي الخاصة لم يكن بلا نتائج هامة حول انتشار فكره في العالم الإسلامي. وفي مُقابل ذلك فإن أسين يظن، في غياب كل دليل (18)، بحدوث لقاء بين ابن عربي وأبي مَدْيَن بِبِجاية سنة 590[20]: والحال أن ابن عربي يُصَرِّح بكل وضوح في كتاب **روح**

= وعزته وجلاله لقد أنكحني الحُروف والكواكب بالمغرب، فما رأيت ألذ من نكاح "في"، فاعتمد يا أخي على "عند" إذا خرجت إلى عالمك، واعتمد على "في" إذا دخلت إليه، اجعل بينهما "لي" و"بي" سَدَنة. فاجعل "لي" يخدم "في" و"بي" يخدم "عند". وقد نصحتك، والسلام" المترجم]

(17) *Islam chritianisé*, p.71.

(18) *Histoire et classification*, p.98. [في الترجمة العربية لهذا الكتاب، انظر: ص113، حيث ورد ما يلي: 608، بغداد، **شذرات الذهب**، ط، نيكلسون في:
JRAS OCT. 1906 p.812.
يلتقي بصوفي بغداد الشهير السُّهْرَوَرْدي (المتوفى 632هـ) المترجم]

(19) ابن العماد، **شذرات الذهب**، بيروت، 1979، ج7، ص193-194.

(20) *Islam chritianisé*, p.47.

القُدس[21] بأنه لم يَلْتقِ قطُّ "جسديّاً" بذاك الذي يَعْتبرُه شيخه بامتياز.

أخيراً، فإنه من المُلائم أن نُشير إلى أن كتاب **حياة ابن عربي** *la Vida de Abenarabi* لا يرقى إلى القيمة المُعطاة له، بل هو أحياناً مُشوّه بالأحكام الدينية المُسْبَقَة لمؤلِّفه، وهو أمر تُعلن عنه حقيقة عنوان الكتاب: **الإسلام المُنَصَّرَن**. لن نُطيل أو نُركِّز على العبارات الجافية من مثل ("خلل عقلي")، ("حالة مَرَضية") التي يلصقها في الغالب باسم ابن عربي[22]: إنها عبارات تثير الحنق، ولكننا يُمكن أن نتجاهلها. لكن عندما تدفع هذه الأحكام المُسْبَقَة -الصادرة عن رجل كنيسة والمفهومة إلى حدّ ما في تلك الفترة- أسين بلاثيوس إلى أن يؤكد، في غياب أي حجّة، أن ابن عربي، وتحت تأثير "كراهية سياسية ضد المسيحيين" قد عاد ثانية إلى الأناضول سنة 612 "كي يقود سياسة كَيْكاؤوس ضد المسيحيين"، فإن تَحَيُّز المُتخصِّص هو أكثر وأكثر خطورة. إن تأويل أحوال النفس شيء، وإعادة بناء التاريخ شيء آخر؛ فإن كان أسين قد قام طبعاً بقليل من العناء بدراسة الأخبار والوقائع التاريخية للشرق الأدنى في عصر ابن عربي، فإنه سيُلاحظ أن سياسة كَيْكاؤوس كانت أقل عدائية للمسيحيين، حيث إن الكُتّاب المُسلمين قد اتّهموا هذا الأخير بِتَواطئه مع الفَرَنجة[23].

إن كان أسين من بعض المَنظورات مَعذوراً على النواقص التي شابت عمله، فإن هذا أمر لا يصدُق على أولئك الذين تصدّوا، في الوقت الراهن، لحياة ابن عربي. إننا نُلاحظ أنهم بالفعل قد أهملوا استخدام المصادر المشار إليها أعلاه، والتي هي مع ذلك في المُتناول بسهولة؛ فـ **رسائل ابن عربي** مثلاً قد تمّ طبعها سنة 1948 بحيدرآباد، وكتاب **التشوُّف** للتادلي قد شكّل موضوع طبعة نقدية أولى سنة 1954، وإن أغلب كتب **الطبقات** قد تمّ نشرها ابتداءً من سنة

---

(21) **روح القُدس**، دمشق، 1970، رقم 114، ترجمه إلى الفرنسية ج. أوستين، J. Austin, *Les Soufis d'Andalousie*, Paris, 1979, p.134.

(22) *Islam christianisé*, pp.62, 79, 81.

(23) انظر بهذا الصدد:
S. Humphreys, *From Saladin to the Mongols*, New York, 1977, pp.440-441, et *infra* notre chapitre IX.

1950. إنهم، وهم أقل انشغالاً بفحص إثباتات بلاثيوس، يُكَرِّرُون الأخطاء الواردة (19) في كتاب **الإسلام المُنَصْرَن**، وأسوأ من ذلك هو أنهم أضافوا أخطاء أخرى[24]. وفي هذا المَنظور، فإن مُقدّمة روسبولي لترجمته لِلْباب 167 من **الفُتُوحات** هو مثال نَمُوذجي على ذلك تماماً: ففي الصفحات الأربع التعيسة التي خصّصها لترجمة سيرة ابن عربي نجح روسبولي في مَفْخرة اختراعه زواجاً لابن عربي مع "نظام" التي ألهمته كتابه **تُرْجُمان الأشواق**[25]. وجعله يعود إلى الغرب بعد سفره النهائي نحو الشرق سنة 598[26].

لقد بذل عثمان يحيى في اللائحة المُتَعلّقة بالتسلسل التاريخي لحياة ابن عربي في كتابه **مؤلفات ابن عربي تاريخها وتصنيفها**، جُهْداً دقيقاً لا يقبل الجدل. ومع ذلك، فإننا نَستخلص هنا أيضاً عدداً كبيراً من النواقص ومن انعدام الدقّة؛ وعلى سبيل المثال، فإنه فيما يتعلّق بسنة 586/ 1190 وقف عثمان يحيى عند ذِكر زيارة قام بها ابن عربي لامرأة من بين النساء اللواتي شَكّلن شيوخه الرُّوحِيين بمَرْشانة[27] Marchena، غير أنه لم يُشِرْ، وهذا أمر غريب، إلى أن ابن عربي قد عاد في هذه السنة إلى قُرْطُبة حيث حصل له مشهد حاسم في مصيره الروحي، ومع ذلك فإن هذه الإشارة واردة في مقطع مشهور في **فُصُوص الحِكَم**[28]؛ وبالمثل، فإنه قد

(24) إننا نفكر بالخُصُوص في مقدّمة روسبولي Ruspoli للباب 167 من **الفُتُوحات**، "في معرفة كيمياء السعادة" .L'Alchimie du bonheur parfait, Paris, 1981، أو إلى عهد قريب جداً، في مُقدّمة م. غلوتون M.Gloton لترجمته للباب 178 من **الفُتُوحات**، [في معرفة مقام المحبة] *Traité de l'Amour*, Paris, 1987. لقد قدم أوستين في مقدمته لـ*Soufis d'Andalousie* وفي مقدّمته لـ**فُصُوص الحِكَم**، *The Bezels of Wisdom*, Londres, 1980، تلخيصاً عن السيرة الذاتية [لابن عربي] أكثر دقّة وأقل غلطاً، زيادة على ذلك، أنه لم يألُ جهداً في أن يقوم بأبحاث حول شيوخ ابن عربي في [كتاب] **التكملة** لكننا سنرى بأنه قد جَانبَ الصواب في بعض الأحيان، وذلك عندما استند على إثباتات أسين بدون أن يقوم بفحصها.

(25) *L'Alchimie du bonheur parfait*, p.13.

(26) المصدر نفسه: يُصرِّح روسبولي قائلاً: "خلال هذه السنوات (1210-1242) ظل ابن عربي مُستقراً أساساً بالأناضول وهو يَستمرُّ في رحلاته بين مكّة ومصر والمغرب وتونس".

(27) [في زيارة لفاطمة بنت ابن المثنى، **مؤلّفات ابن عربي، تاريخها وتصنيفها**، ترجمة الدكتور أحمد الطيب، ص109، المترجم]

(28) **فُصُوص الحِكَم**، طبعة عفيفي، بيروت، 1980، ج1، ص110 [واعلم أنه لما =

أغفل الإشارة إلى أن الشيخ الأكبر قد رجع من جديد سنة 595/ 1198 إلى قرطبة حيث شاهد جنازة ابن رشد وهو ما وصفه لنا في كتابه **الفُتُوحات**(29)، أو أنه في 12 جمادى الأولى من عام 599/ 1198 اتجه نحو الطائف، وهو ما أشار إليه في كتابه **حلية الأبدال**(30) في زيارة لقبر ابن عباس. وإننا لنستفيد باندهاش، من هذه اللائحة أن ابن عربي قد أقام مدة بالدار البيضاء(31)، والحال أن المدينة التي تحمل هذا الاسم لم تشيّد إلّا في القرن الثامن عشر(32).

كل هذا يُبرهِن على أننا لحدّ الساعة لا نتوفر، في اللغات الغربية، على دراسة متينة ومُعمّقة عن حياة ابن عربي (20). أما أولئك الذين لهم الامتياز على جَسِّ رهافة ورقّة اللغة العربية وخَباياها، فيتبقّى لهم إمكانية اللُّجوء إلى المصادر

= أطْلعني الحق وأشهدني أعيان رُسُله عليهم السلام وأنبيائه كلّهم البشريين من آدم إلى محمد صلّى اللّه عليهم وسلّم أجمعين في مشهد أُقِمْتُ فيه بقرطبة سنة ست وثمانين وخمسمائة، ما كلمني أحد من تلك الطائفة إلّا هود عليه السلام...' المترجم].

(29) **الفُتُوحات**، طبعة بولاق، 1329هـ، جI، ص154. [فلما اجتمعت به (أي بابن رشد) حتى درج وذلك سنة خمس وتسعين وخمسمائة بمدينة مَرّاكش ونقل إلى قرطبة وبها قبره..."المُتَرْجِم]

(30) **حلية الأبدال**، ضمن **رسائل ابن عربي**، حيدرآباد الدكن، ص1، [" أما بعد فإني استخرت اللّه تعالى ليلة الاثنين الثاني عشر من جمادى الأولى سنة تسع وتسعين وخَمْسمائة بمنزل المية بالطائف في زيارتنا عبد اللّه بن العباس ابن عم رسول اللّه صلّى اللّه عليه وسلّم. وكان سبب استخارتي سؤال صاحبي أبي الغنائم بن أبي الفتوح الحرّاني رحمه اللّه، وأبي عبد اللّه محمد بن خالد الصدفي التِلِمْساني فَقَّهُهما اللّه أن أقيّد لهما في هذه الأيام، أيام الزيارة ما يَنْتفعون به في طريق الآخرة، فاستخرت اللّه في ذلك، وقيّدت لهما هذه الكرّاسة التي سَمَّيتها **حلية الأبدال**" المترجم].

(31) [يُبيِّن عثمان يحيى أن ابن عربي قد كان بمدينة الدّار البَيْضاء حيث شهد احتضار صديقه شهاب الدين. انظر: **مؤلّفات ابن عربي**، ص111، ولقد استند في ذلك إلى كتاب **الفُتُوحات**، ج3، ص115 حيث يقول ابن عربي: "... فما بقي إلّا أياماً ودرج وعلى أسنى معراج إلى مقصوده عرج، وشهدت احتضاره بالدار البيضاء إلى أن قضى وسافرت من يومي لاستعجال قومي...". ويُفيد اسم الدار البيضاء هنا مكاناً آخر غير كَازَابْلَانْكا المدينة المعروفة اليوم، وقد جانب الصواب عثمان يحيى عندما اعتبر هذا الاسم دالّاً على كَازَابْلَانْكا الحالية، فترجم عبارة الدار البيضاء كَازَابْلَانْكا مع أن هذه المدينة شُيّدت في القرن الثامن عشر وتحمل الاسم الأجنبي كَازَابْلَانْكا. المترجم]

(32) انظر: **الموسوعة الإسلامية** 2، الدار البيضاء Dār al-Baydā ،*s.v.* ،*EI*^{2}.

العربية القديمة والحديثة. وعلى هؤلاء أن يختاروا بين صِنْفَيْن من الوثائق، أو بشكل أدَقّ بين نَمَطين من المَعْلومات: فمن جِهة؛ هُناك المَعْلومات التي تقدّمها المُلَخَّصات التي غالباً ما تكون مقتضبة جافة وغير مشوِّقة، والمَعْلومات التي تُقدِّمها كُتُب **الطَّبَقات**، هذه المَوْسوعات من تراجم السِّيْرة التي يتكلَّف فيها أصحابها لتلخيص حياة بكاملها في بعض الأسطر. إن هذه الـ *curricula vitae* (التراجم) المُضجرة والعديمة الطعم تتشابه فيما بينها وتتكرَّر من كاتب إلى آخر، ومن قرن لآخر: الأسماء، والأسماء الشخصية، والألقاب، الشيوخ، الأسفار، والأعمال أو المؤلفات. ولكي نقتصد في العمل، يُمكن الرجوع، مثل أسين، إلى **نَفْح الطِّيب** الذي أودع فيه صاحبه بعناية وجمع فيه أغلب المُلَخَّصات السابقة المُرتبطة بابن عربي[33]. لكن المقّري، وهو أقل انشغالاً مثل عدد مُهمّ من المُصنِّفين العرب، بالحقيقة التاريخية، وفوق ذلك يُعتبر المُدافع المُتَحَمِّس عن ابن عربي قد أذاع عدداً من الحكايات الطريفة ـ التي سنقوم بفحصها في اللحظة المناسبة ـ التي من الصعب تصديقها، والتي تجد مصدرها كما نعتقد عند الفيروزآبادي (ت. 817هـ/ 1414م).

الصِّنْف الثاني من المَعْلومات هو تلك الكتابات المُتعلِّقة بترجمة سِير الأولياء hagiographiques. في هذا الجنس من الكتابة سنجد مثلاً في بداية **مناقب ابن عربي**[34] للقاري البغدادي بعض الصفحات الجميلة التي تُلخِّص بأسلوب طريف شبيه بأسلوب **تذكرة الأولياء** لفريد الدين العَطّار، حياة ابن عربي. لكن الكاتب لا يقف عند هذا الحد؛ بل يسعى لربط قارئه بقضية الشيخ الأكبر الذي يُكِنّ له احتراماً وإجلالاً كبيرين، فيسَخِّر نفسه ليُبرهن أن العلماء المَشْهورين جدّاً، وغير المُتَّهمين بالبدعة والزندقة إلّا قليلاً قد قبلوا وَلاية ابن عربي؛ ولكي يقوم القاري البغدادي بذلك نَسَب إليهم ببساطة مواضيع لم يقولوها إطلاقاً. فعلى سبيل المثال، إن النص الذي يذكر فيه الذهبي بصورة مُعتمة بصدد ابن عربي بأنه "نَمُوذج أولئك الذين يعلّمون وحدة الوجود" صار في **المناقب** هو

(33) المقّري، **نَفْح الطِّيب**، بيروت، 1388/ 1968، جII، ص161-184.

(34) **الدُرّ الثمين في مناقب محيي الدين**، بيروت، 1959 (والمسمّى حاليّاً **مناقب ابن عربي**).

"الشيخ، والزاهد والإمام، والولي وبحر الحقائق..."[35]. (21). سوف يستمر هذا النمط من التراجم ذات البُعد العَجائبي في القرون اللاحقة مع الشَّعْراني[36]، ثم إلى حدّ ما مع المقّري.

إن ما يَصدُق على بعض مُناصري ابن عربي يَصدُق أيضاً على جميع خُصومه تقريباً؛ فَكِلاهُما لم يَتَخلَّص من التردُّد والتشكيك، كِلاهما يكتب *ad majorem Del gloriam*، ويُودِعان الحقيقة التاريخية بورع في أمكنتها. إن الذهبي على سبيل المثال لم يتردّد في أن يَرْوي لنا بأن ابن عربي قد تزوَّج بامرأة من الجن أَوْسَعَتْه ضرباً[37]. والآخرون الذين حكايتهم أقل روائية، يُؤَكدون بأن لديه عادات جنسية غريبة[38] (ص22). صحيح أن هذا الاتّهام يوجّه إلى كل شخص مُتَّهم بالزندقة في نظر الفقهاء.

ومنذ أقل من عشر سنين نجد الشيخ محمود الغُراب، وهو من دمشق، قد كدّ واجتهد في أن يُعرِّف ابن عربي للعالم العربي. ولقد نشر لهذا الهدف ما يقرب من عشرة مؤلَّفات جمع فيها نصوص ابن عربي، تبعاً للموضوعات أو الثيمات: **عالم الخيال، الإنسان الكامل**، إلخ. ولقد ظهرت واحدة من مونوغرافياته سنة 1983 بدمشق عنوانها هو: **حياة ابن عربي حسب ابن عربي**[39]. إن الكاتب وهو وفيٌّ للمنهج الذي اتّبعه قد اكتفى بأن يضع في كتابه هذا النُّصوص التي يَتكلَّم فيها الشيخ الأكبر بضمير المتكلم المفرد ـ وهي

---

(35) نفسه، ص38، إن صلاح الدين المُنجِّد، ناشر كتاب **المناقب**، قد تَعنَّى أو لم يألُ جهداً بأن يُقدّم لنا النص الأصلي للذهَبي (الوارد من دون شك في [مؤلّفه] **تاريخ الإسلام**، لكننا لم نَتَحقَّق من ذلك)، المنقول من طرف اليافعي. (انظر: **مِرآة الجنان**، طبعة 1338، جIV، ص100). الذي زعم بأن القاري البغدادي قد ذكره. نلاحظ نفس النوع من الغلط مع **ملخَّص البداية** لابن كثير (انظر: **مناقب ابن عربي**، ص36).

(36) الشعراني، **اليواقيت والجواهر**، القاهرة، 1369، بداية النص الطبقات الكبرى، جI، ص188.

(37) الذهبي، **ميزان الاعتدال**، بيروت، 1965، جIII، ص659.

(38) انظر: على سبيل المثال، الصفدي، **الوافي بالوفيات**، Wesbaden، 1981، جIV، ص174.

(39) لقد قمنا هنا بترجمة العنوان الأصلي بكل حرية (**ابن عربي: ترجمة حياته من كلامه**، دمشق، 1983).

نُصوص استخرجها من مؤلفات ابن عربي المَنشورة؛ إذ إنه لم يَذْكر فيه المخطوطات. يُمكن أن تكون لهذه المُنْتَقَيات بعض الفائدة. غير أن محمود الغُراب قد ألغى، للأسف، ذِكْر الإحالات عن هذا *patchwork* من الأقوال، بحيث إن عَمَله هذا هو واسع جدّاً مثل عمل ابن عربي الذي يضم آلاف الصفحات، وهو أمر شاقّ.

وعلى العُمُوم، فإن قارئ ابن عربي، سواءٌ كان يعرف اللغة العربية، أو لا يعرفها، والذي يَتمنَّى أن يَتوفَّر اليوم على ترجمة لسيرة الشيخ الأكبر *Doctor Maximus*، ليس له إلّا أن يختار بين عمل أسين بلاثيوس الناقص والمُنحاز جدّاً، أو المرويات النزويّة لأصحاب التراجم العرب، وهي تراجم غنية بكنوز من الحكايات المُلفّقة، أو بافتراءات ورعة تبعاً لموقف الكاتب ونزعته. عندما نُفكِّر في الأهميّة التي لابن عربي (22) ولمدرسته في تاريخ التصوُّف ـ المعترف بها من نقّاده أنفسهم ـ. وعندما نُلاحظ، من جهة أخرى، العدد المُتزايد كلَّ عام للأعمال والترجمات التي تتعلّق به، فإن هذه الوضعية تبدو كمُفارَقة على الأقل. مما لا شك فيه أنه من باب الغُرور الشروع في علاج هذه المُفارقة، ومع ذلك، فإن هذه هي المُهّمة التي قرَّرنا القيام بها هنا. فأنْ نقوم بدراسة ابن عربي كما لو كان مُجرَّد رَجْل مِيتافيزيقي عبقري، بلا جذور ولا تاريخ هو دائماً أمر فيه مُخاطرة عدم التأويل السليم لدقائق فكره الذي لا يَنْفصل عن تجربته الشخصية. إن الوظيفة البارزة التي دُعي ابن عربي إلى اشتغالها في التصوُّف اللاحق عليه، والتي تُعتبر في ذات الوقت كمرجع مذهبي كبير، وبصورة أكثر رزانة كمصدر لتدفق روحاني لم ينفذ بعدُ إلى اليوم ـ هذه الوظيفة التي يَرْسمها ويلخّصها لقب "خاتم الوَلاية المُحَمَّدية"، لا يُمكن تقديرها أو تثمينها داخل رُكام خالٍ من معالم فضاء ـ زمانية، رُكام يكون فيه الناس غائبين: فأصحاب ابن عربي ليسوا بأشخاص ثانويين ولا مُعاصروه بِمُمَثِّلين صامتين، كما أن البُلدان التي عاش فيها لم تكن زُخْرُفاً، وأن الأحداث التي عرفها لم تكن بالنسبة إليه مُجرَّد أحداث طارئة؛ فهُناك ثغرة خطيرة تظهر لنا عند جميع تراجمة ابن عربي الذين راجعناهم: فليست هُناك أية لحظة قاموا فيها بجرد للمُناخ الثقافي والاجتماعي والسياسي الذي جرى فيه مصيره، إنهم لم يَستحضروا قط العصر الذي فيه ولد ومات، عصر غني جدّاً وخطير جدّاً: عصر حروب الاسترداد (سقوط الأندلس) في الغرب، والصليبيين،

والغزو المغولي بُعيد ذلك، في الشرق. صحيح أن الأعمال المُتعلِّقة بهذه الفترة قد ظلّت غير كافية تماماً. كما أن أندلس ابن عربي، أندلس المُوَحِّدين لم تُشكّل إلى اليوم موضوع دراسة شاملة. وإذن، فإن الباحث مُضْطَرّ إلى أن يُنقِّب في كتب الهِيْستوغرافيا المُتعلِّقة بهذه الفترة كي يُحاول العُثور فيها على بعض المَعْلومات القابلة لأن تُنِيره حول المجتمع الأندلسي. لكن التاريخ كما كان يتمّ تَصَوُّره مختلف عن المادة التي تحمل اليوم هذا الاسم؛ فَمِمَّا لا جدوى منه هو أن نَبْحث في كتاب **التكملة** لابن الأبّار، أو في كتاب **البيان المُغْرِب** لابن عِذاري - ولكي لا نذكر سوى هذين المصدرين - عن مَعلومات تَتَعلّق بظروف أو شُروط حياة الشعب، فقصدهم لم يكن هو بناء التاريخ بالمعنى الذي نفهمه اليوم، وأقل من ذلك بناء السوسيولوجيا، وإنما فقط كان قصدهم هو نقل نَمط مُحدّد من المَعلومات حول الرجال أو الشخصيات من الأعيان وعِلْيَة القوم، والأحداث السياسية أو العسكرية التي طبعت بكيفيّة أو بأخرى القرن الذي عاشوا فيه.

لقد تمّت دراسة الشرق الأيوبي بشكل جيّد تقريباً؛ فأعمال ك. كاهِن C. Cahen، وأعمال إ. ستيفان E. Stivan وس. هامفريس S. Humphryes تقدّم لنا مَعلومات دقيقة حول سَيْر النظام الأيوبي وعلاقاته بالعالم المسيحي. كذلك فإن أطروحة ل. بُوزيه L. Pouzet التي ناقشها في جامعة ليون II سنة 1981، قد جمعت مُعطيات تاريخية حول الحياة الدينية بدمشق في القرن السابع/الثالث عشر. وبشكل أدَقّ، فإن طبعة وترجمة دنيس غريل D. Gril لنص يتعلّق بِسِيَر الأولياء من القرن السابع الهجري[40] تُقَدّمان لنا معلومات ثمينة عن الأوساط الصوفية في مصر تلك الفترة. لكن لا يَزال هُناك الكثير مما ينبغي القيام به، وإنني أتمنى مُتَجَرِّئة بأن يُساهم عملي هذا في الفهم الجيّد لهذه الفترة ذات الانقلابات الكبرى للعالم الإسلامي.

---

(40) *La Risāla de Ṣàfī al-Dīn Ibn ʻAbī l-Manṣūr, biographies des maîtres spirituels connus par un cheikh égyptien du VII^e/XIII^e siècle*, introduction, édition et traduction par Denis Gril, I.F.A.O., 1986.

[**رسالة صَفيّ الدين بن أبي المنصور، تراجم سِيَر الشيوخ المعروفين من طرف شيخ مصري من القرن السابع/الثالث عشر**، «المقدّمة»، طُبع وتُرجم من طرف دنيس غريل، المؤسسة الفرنسية للأركيولوجيا الشرقية، 1986].

مَوضوعنا بالأساس هو السيرة الذاتية، هو رسم المسار الروحي والذهني لابن عربي، ومَوْضعته كلما كان الأمر مُمْكناً، داخل السياق الديني والتاريخي للعصر. إذن، في هذا الإطار، لا يمكن القيام بتحليل مُعَمَّق لتعاليم ابن عربي العقدية ونظرياته؛ فَغَرَضُنا بكل تواضع، هو القيام بتوضيح التكوُّن الذاتي لابن عربي وتسجيل علاقته بالأحوال والمقامات التي اختبرها، وأيضاً بتقليد طويل من قَبل هو وارثه وناقله [إلى الآخرين]. إن الفحص الدقيق للثيمات الرئيسة لفكره، قد ابتدأ، منذ عشرات السنين: تكفي الإشارة من دون أن نصل إلى نيبرج أو أسين، إلى أعمال كوربان، وأعمال إزوتسو Izutsu (توشيهيكو)، وفي الفترة الحالية إلى باحث ياباني آخر هو مَزاتاكا تاكيشيتا Masataka Takeshita، أو إلى التعليقات الثاقبة التي صاحبت ترجمات ميشيل فالسان Michel Valsán، كي نُلاحظ بأن فك شفرة المَتْن الأكبري، إن كان بعيداً من أن ينتهي، فإنه في أصل عدد كبير من المَنشورات. إننا لا نستطيع والحالة هذه، أن نَكتفي بالإرجاع إلى هذه الأعمال أو المؤلفات، بل يتوجَّب علينا بدون ادِّعاء العُمق، ونحن في الطريق، أن نشير في عدة مُناسبات إلى الأفكار الرئيسة التي تخترق كتابات ابن عربي. (24)

لقد أكّد مؤلف **الفُتُوحات** [قائلاً]: "فما نتكلم إلّا فيما لنا فيه ذوق"[41]؛ فكل عمله ليس بكيفيّة ما إلّا إيداعاً أو وديعة لتجربته الداخلية: رُؤىً، حوارات مع الموتى، معارج، لقاءات سحرية في عالم الخيال، رحلات مُعْجزة في الأفلاك السماوية. فسواءٌ تعلّق الأمر كما اعتقد أسين بلاثيوس باستيهامات رجل مريض نفسيّاً، أو بإشراقات روحانية أصيلة كما أكّد ذلك كوربان، فإن كل هذا يبقى بالنسبة لابن عربي، ليس فقط واقعيّاً وإنما أكثر واقعيّة من الأرض الأندلسيّة التي كان يَمشي عليها وهو طفل؛ فعلى جميع كُتّاب السيرة الذاتية أو مؤرخي الأفكار الذين يُسخِّرون وقتهم لدراسة الشيخ الأكبر أن يأخذوا هذا بالاعتبار.

"ينبغي أن تكون وليّاً كي تفهم وليّاً". هذا ما كتبه جوليان غرين Julien

(41) **الفُتُوحات**، ج2، ص24. انظر: أيضاً **الفُتُوحات**، ج4، ص75.

Green بصدد فرانسوا الأَسِّيزي[42] François d'Assise. أكيد أنه نَأْمَل ونَطْمَح بأن نكون قد فَهِمنا، وكذلك بأن نُفهِم للآخرين هذه الشخصية غير القابلة للضبط، والتي سنقوم بوصف لوجودها. إن عدداً من الألغاز سيستمر -وإننا لا نُفَكِّر في الأُحْجِيات التاريخية التي نَفْتقد اليوم الوثيقة عنها ويُمكن أن تُقدّم غداً الإجابة- بل في هذه الفُتُوحات أو الإشراقات التي نُسَجِّل تاريخها ومكانها من دون أن نُشاركه في نورها، وفي هذه التَّناقضات التي هي من دون شك تَنْحَلّ *sub specie aeternitatis* ولكنها تَظلّ غير قابلة للحلّ في أفقنا الأرضي، في أشكال اليقين التي لا تَنْفذ إليها عقول المخلوقات المائتة والتي تُشكّل امتيازاً أو موهبة المُحَقِّقين. لقد تابعنا بأقصى جهدنا المَسارات الغريبة التي لا تَضمُّها الجِهات الأربع الأصلية دائماً. إننا عبر هذه المسيرة نَعتقد أحياناً بأننا تائهون وأحياناً بأننا حَبِيسُو مَتاهة بلا مخرج. لكن الشيخ الأكبر قال: "وطريق الحق... إنما هو مُستقيم الاستدارة"[43]، الأمر الذي يَدُل من بين ما يدل عليه أن المجرى الذي سيَسْلكه سَيَدْفع القارئ كي يعود إلى ذاته. (25).

(42) Julien Green, *Frère François*, Paris, IV, p.75.

(43) **الفُتُوحات**، ج3، ص65؛ **رسالة الأنوار**، ص12.

الفصل الأول

في بلاد المولد



يـا أهـلَ أنـدلُـسٍ لـلّـه دَرُّكُـمُ   مـاءٌ وظِـلٌّ وأنـهـارٌ وأشـجـارُ

مـا جَـنَّـةُ الـخُـلْـد إلّا فـي دِيَـارِكـمُ   ولـو تـخـيـرتُ هـذا كـنـت أخـتـارُ

لا تـختشوا بعد هذا تدخلوا سَقَراً   فـليس تُدْخَل بعد الـجَنّة الـنـارُ[1]

كثيرون هم الشعراء الذين تَغَنَّوا، مثل ابن خَفاجة (ت. 533هـ/ 1139م) في هذه الأبيات، بسحر الطبيعة الأندلسية، ببساتينها الخضراء، وأنهارها وأزهارها وعقاقيرها[2]. إن الأندلس هي أرض خَلّابة، أرض الفردوس والنعيم. وإن الأدب العربي ـ الأندلسي ليفيض بهذا المديح والتَّقْرِيظ؛ فلقد أنشد شاعر آخر قائلاً: "للّه أندلس وما جمعت بها"[3]. بين هذا وبين أن يُقَوِّل النبي مُحَمَّد

---

(1) ديوان ابن خَفاجة، طبعة بولاق، ص72. لقد قُمنا بتعديل ترجمة هنري بيريز Henri Pèrès في كتابه **الشعر الأندلسي بالعربية الفصحى في القرن العاشر** *Poésie andalouse en arabe classique au 10 siècle*, Paris, 1937, p.116. [المترجم].

(2) انظر: بصدد هذا الموضوع، هنري بيريز، **الشعر الأندلسي...**، الفصول 2، 3، 4.

(3) ذكر **بلاد الأندلس**، لمؤلف مجهول، تحقيق وترجمة لويس مولينا، مدريد، 1983، الجزء الأول (النص العربي)، ص12، وج2 الترجمة الإسبانية، ص19. [هذا الشاعر هو أبو عُمارة البصري. الذي قال:

لـلّـهِ أندلسٌ وما جَـمَـعَـتْ بـهـا   مِن كُل ما ضَمَّت لها الأهواءُ

فكَـأنَّـمـا تلك الديارُ كواكبٌ   وكـأنّـمـا تـلـك البِـقـاعُ سـمـاءُ

ويـكـل قَـطْرٍ جدولٌ في حقّه   وَلِـعَـتْ بِـهـا الأفـيـاءُ والأنْـداءُ

المترجم].

[صلَّى اللَّه عليه وسلَّم] ما لم يَقُلْ، ليست هُناك إلّا خطوة خطاها الأندلسيون فاختلقوا بعض الأحاديث ورعاً وتقوى، من بينها هذا الحديث: "تُفتح بَعدي جزيرة بالمغرب يقال لها الأندلس حيّها سعيد وميّتها شهيد"[4]، أو (27) كذلك هذا القول: "[وذكر مُحَمَّد بن وَضّاح عن يحيى بن يحيى عن مالك رضي اللَّه عنه قال قال رسول الله صلَّى اللَّه عليه وسلَّم] إن اللَّه تعالى زوى لي الأرض فنظرت إلى ما تملك أُمَّتي منها، فرأيت جزيرة الأندلس آخر عملهم، فقلت: "يا جِبْريل ما هذه الجزيرة؟" فقال: "يا مُحَمَّد هذه جزيرة الأندلس تفتحها أُمَتُّك بَعدك، فيها مُرابطٌ سعيد وميِّتُها شهيد"[5]. تشهد هذه الأحاديث المُختلقة عن شغف الفاتحين العرب بالأندلس كما تَشهد عن الغياب التام للصرامة العلمية الذي يَقدر عليه في بعض الأحيان أصحابُ المُصنّفات.

لِنَفْحص إذن عن قُرب هذه الأرض التي ألهمت الكثير من المادحين المُنشدين. إن "الأندلس" لا تَنْطَبق فقط عند الكُتّاب العرب، كما نعلم، على منطقة تحمل هذا الاسم اليوم في إسبانيا، وإنما على "إسبانيا المسلمة في امتدادها التُّرابي، وهو امتداد يتقلص أكثر فأكثر تبعاً لتقدم حروب الاسترداد (سقوط الأندلس) المسيحية"[6].

تعني الأندلس، في عصر الدولة المُوَحِّدية، وهو العصر الذي يَشْغلنا هنا، أقاليم، وبصورة أدَقّ، باصطلاحات الجغرافيا العربية، قرى بَلَنْسية، تودمير Tudmir (محافظة مُرْسية)، Jativa pour le Levante (شرق الأندلس)، في الشرق قرى أو أقاليم جَيان Jaén، ألبيرة Elvira (قرب غَرْناطة)، ألمرية ومالِقة؛ في

(4) هذا الحديث ذكره الزهري (القرن 6/ 12) الذي هو طبعاً لم يُضَمِّن سَنَدَه الصحيح، في كتابه **الجغرافيا**، ضبطه الحاج صدوق في BEO، دمشق، 1968، ج21، وذكر **بلاد الأندلس** ج1، ص16، ج2، ص22. يَعرِض المُؤلف المَجهول لكتاب **ذكر الأندلس** عشرين حديثاً تقريباً، ولم يُقدم أيَّ إسناد، وعندما يُحيل بصورة غير مُكترثة إلى ابن بَشْكُوال، مُسْلِم، إلخ. فيما يتعلّق باختلاق ونشر هذا النوع من الأحاديث التي تَفتخر بفضائل المدن التي لم تكن موجودة في زمن النبي. انظر:
I. Goldzihir, *Études sur la tradition islamique*, Paris, 1984, pp.153-157.

(5) **ذكر بلاد الأندلس**، ج1، ص18؛ ج2، ص25.

(6) Lévi - Provençal, *Al-Andalus, in EI² s.v.*

الغرب قرى أو أقاليم قُرْطُبة، إشبيلية، Écija، كرمونة، نِيبلة Niebla، في الجنوب قرى أو أقاليم المورون، شذونة، Calsena، وطركونة (Tacoronna) (محافظة رُنْدة)، وفي غرب الأندلس l'Algarve ـ البرتغال حالياً ـ قرى أو أقاليم Osconoba (مع محافظة شِلْب Silves) أبدة Beja.

إنه ما عدا بعض الاختلافات حول مَعرفة فيما إذا كان ينبغي تحديد موقع الأندلس في الإقليم climat الرابع أو الخامس[7]، فإننا نُلاحظ بقوة أن وصف الأندلس من طرف الجغرافيين العرب مُتكرِّر ومتشابه عندهم. نُقدم هنا وصفاً يلخص تقريباً الأوصاف الأخرى:

"والأندلس [في ديوان العجم] جزيرة خَصيبة مَخْصوصة (28) بكثرة البر والبحر وأنواع الفواكه والنِّعَم، كثيرة النسل، عظيمة البركة، كثيرة الصيد من الوحش والطير والحوت، طَيِّبة البقاع عذبة المياه [قليلة الحَيّات والعقارب والهوام المؤذية، وليس بها أُسُد إلّا نادراً] وهي مع ذلك مُتصلة العَمارة كثيرة المَعاقل والحُصُون، وبها معادن كثيرة حتى المها والزئبق والكبريت والرصاص والقزدير"[8].

لنُضِفْ إلى ذلك هذه المُلاحظة من طرف هذا المؤلف المجهول، كي تكون الصورة كاملة. يقول: "وأهل الأندلس أشد الناس عَضُداً، وأصعبهم قِياداً. يقال أن قَيصر الأعظم [...] كان قد طاع لسطوته أهل الدنيا ولم يقاتل في كل من بقي من الأمم أصعب منهم، ولا أشد بأساً ونَجدة في الحرب..".

مهما كان هذا الوصف المُتَغزّل بالأندلس مُقولباً ومُفتقراً إلى الأصالة، فإنه مع ذلك يتوافق مع بعض الحقائق.

وبالفعل، فإنه ممّا لا يقبل الجدل أن مناطق قرطبة وإشبيلية ـ وبصورة أدَقّ l'Aljarafe، هذه التلال التي تمتد نحو غرب إشبيلية ـ ومناطق Levante وL'Algarve قد تميزت بمناظر وبمؤهّلات طبيعية تختلف عن باقي مناطق الجزيرة الأيبيرية.

---

(7) حول هذا الموضوع انظر: مقال أندريه ميغيل A. Miguel in *EI²* *s.v. iqlīm* [يقول صاحب ذكر بلاد الأندلس: "... أن المعمور من الأرض مقسوم على سبعة أقاليم وأن بلاد الأندلس هي في آخر الإقليم الرابع"، ص29. المترجم].

(8) **ذكر بلاد الأندلس**، ج1، ص29-30؛ ج2، ص35-36.

إن هذه الأراضي المُرتوية بوفرة بالوادي الكبير وبرَوافده -بوادي السنجيل أساساً- والتي كانت تُسقى بصورة تامة في العصر الأموي هي ذات تُربة غنية ومُناسبة لغرس الأشجار وزراعة البقول. فلم يتخلَّف الأندلسيون عن افتخارهم بتنوع ثمارهم ووفرتها من تُفّاح وإجّاص ومِشْمش وكَرَز ورُمّان، وخُصوصاً التين الذي ينمو فيها بكميات وفيرة. كذلك شجر الزيتون الذي يمتد على مدى البصر في جيان Jaén ومالقة Malàga أو كذلك أيضاً في الغرافة Aljarafe حيث تربية النحل بكثرة.

أما فيما يتعلَّق بالبحر فإنه يمدّ أهل الأندلس بالأسماك، وهم كبار مُستهلكي السردين[9].

إن الغياب الكُلي للمُعطيات الإحصائية وعدم اكتراث الجُغرافيين العرب بالمسائل الدِّيموغرافية تجعل كل مُحاولة لتقييم رصين لعدد سُكّان الأندلس[10] في القرنين الثاني عشر والثالث عشر أمراً مُستحيلاً. لكن (29) في المقابل نتوفر على معلومات حول التركيب غير المُتجانس لهؤلاء السُكّان[11].

لقد أتى العرب الحقيقيون في أغلبهم من الشام ومن اليمن إلى الأندلس أثناء الفتح، وشكّلوا أقلية محظوظة ومجهَّزة بشكل جيّد؛ لقد كانوا طبقة مغلقة، كانوا مِحْور العائلات الكبرى أو البيوتات المالكة لأحسن الأراضي وأفضلها، وكانوا يشغلون في الغالب الأعمّ وظائف مُهِمَّة في الإدارة.

---

(9) فيما يتعلَّق بالزراعة وتربية الماشية، والموارد الطبيعية لبلاد الأندلس، انظر: J. Bosch Vila, *La Sevilla islámica*, 712-1248, Séville, 1984, pp.375-390; Lévi-Provençal, *Histoire de l'Espagne musulmane*, Paris, 1967, t3, pp.260-298; *Alandalous in EI²*; Ibn ʻAbdūn, *Séville musulmane au début du 12 siècle*, trad par Lévi-Provençal, Paris, 1947, pp.94-102; L. Bolens, *Les méthodes culturales au Moyen Âge d'après les traités d'agronomie andalous*, Genève, 1974.

(10) حول هذا المشكل انظر: L.Torres Balbas, «Extensión y demografia de las ciudades hispanomusulmanas», *Studia islamica*, 3, 1955, pp.35-39.

(11) حول سكان الأندلس انظر: ليفي بروفنسال، **تاريخ**...، ج3، ص162-232؛ ل. توريس بلباس، «Mozarabias y juderias en las ciudades hispanomsulmanas», *Al-Andalus*, XIX, 1954, pp.172-197; F.J. Simonet, *Historia de los Mozarabes de España*, Madrid, 1901.

بوصول المُرابطين والمُوحِّدين من بعدهم إلى الحكم تزايد عدد سُكّان الأمازيغ (البربر) les berbères بشكل كبير ابتداءً من القرن الحادي عشر.

لقد تم تشغيل هؤلاء الرُّحَّل من إفريقيا الشمالية بكثافة كمُرْتَزِقة، وهم لم يكونوا مَحْبُوبين من طرف العرب والأندلسيين الذين كانوا يعتبرونهم خَشِنِين وبِدائيين. لقد سجَّل مَجيءُ الدولة المُوَحِّدية بعض التغيير في وضعهم الاجتماعي؛ فلقد كانوا حتى ذلك الوقت من الدَّهْماء، والآن فإن العدد الكبير منهم قد تحمل مَسْؤُوليات في القضاء، في حين أن آخرين منهم بَرزوا في العلوم الدينية. طبعاً سوف نرى بأن عدداً من شيوخ ابن عربي كانوا من هؤلاء الأمازيغ (البربر) الأميين.

من بين هؤلاء الدُّخلاء من سُكّان الأندلس، ينبغي أن نُشير أيضاً إلى وجود عدد صغير من الزُّنوج السودانيين الذين قادتهم تِجارة العبيد إلى الأندلس، حيث كانوا يُستخدمون كمُرْتزقة في الغالب الأعم.

يتوزع السُّكّان الأصليون على ثلاث جماعات: فهُناك الْمُوَلَّدون ـ وهم إسبانيون اهتدوا إلى الإسلام ـ ويُشكّلون الجماعة الأكبر من حيث العدد في الأندلس. مُرَبُّو الماشية والمُزارعون والصُّنّاع والتُّجّار هم أيضاً الجماعات الأكثر نشاطاً.

أخيراً، المسيحيون واليهود وهم من الأقليات؛ فلقد هاجر المسيحيون بكثافة إلى شمال إسبانيا بعد أن استعاد ألفونس الرابع طليطلة سنة 478/ 1085. غير أن جماعة صغيرة من هَؤلاء المُستعربين قد بقوا والحالة هذه في الأندلس. وكانوا يُعامَلون، في عهد المرابطين وأكثر من ذلك في عهد المُوحِّدين، مُعاملةً سيئة، ويُهانون؛ فالتسامح الديني الذي كان خليفة قرطبةَ يتَّصف به لم يعد الآن سوى ذكرى بعيدة؛ فلقد تبدَّل الزمان؛ كما يُقال؛ فمملكة الأندلس (30) تتقلص كل يوم في الوقت الذي تحتل فيه حروب الاسترداد (سقوط الأندلس) المزيد من الأراضي. عندما وصل عبد المؤمن إلى الحكم أعلن بأنه لن يقبل من الآن فصاعداً إلّا المسلمين في مملكته: فالكنائس والبِيَع قد دُمرت بشكل منظَّم[12]؛

(12) **المُعْجِب في تلخيص أَخْبار المَغْرِب**، أمستردام، 1968، ص223.

كذلك فإن وضعية اليهود شاقّة وصعبة، والعديد منهم هاجر إلى طُلَيْطلة أو إلى المغرب، وذلك مثل ابن ميمون الذي فرّ من قرطبة منذ سنة 544/ 1149 كي يجد لنفسه مَلجأً في المغرب أولاً ثم في مصر حيث مات سنة 601/ 1204. أما أولئك الذين مكثوا ولم يُهاجروا فقد كانوا يعيشون مُجتمعين في أحياء كبريات المدن، في إشبيلية، وقرطبة ولاسيّما في غرناطة حيث شكّلوا حتى سنة 557/ 1162 مجموعة مُهمّة ومُزدهرة؛ غير أن هذه المدينة قد كانت في هذه الفترة تحت حكم المُوحِّدين الذين قَتلوا أو طَردوا الكثيرين منهم[13].

إن **رسالة الحِسْبة** لابن عَبْدُون والتي كتبها في بداية القرن الثاني عشر تعكس بصورة واضحة جدّاً عقلية انعدام التسامح وسُوء المُعاملة في الأندلس؛ فهذا القاضي في إشبيلية لا يترك مُناسبة للتعبير عن احتقاره للذِّمِّيِّين. يقول: "يجب أن لا يُباع ثوب لمريض ولا ليهودي ولا لنصراني إلّا أن يُعَرَّف به، ولا لخليع أيضاً. . ."[14]. وفي مكان آخر يأمر بأن: "لا يُترك أحد من المُتقبِّلين، ولا من الشُّرَط، ولا من اليهود ولا من النصارى بِزِيّ كبار الناس ولا بِزِيّ فَقِيه ولا بِزِيّ رجل خير بل يجب أن يُمقتوا ويُهجروا. ."[15]. ليس هذا فقط؛ فالقِسِّيسون في نظر ابن عَبْدُون هم زُناة والكنائس مَواخِر: "يجب أن يمنع النساء المُسْلمات دخول الكنائس المَشْنُوعة، فإن القِسِّيسين فسقة زُناة لُوَطة، يجب أن تُمنع الإفرنجيات من الدخول في الكنيسة إلّا في يوم فضل أو عيد، فإنهن يأكلن ويشربن وَيزْنِين مع القِسِّيسين. . ."[16]. أخيراً فإنه ينبغي منع اليهود والنصارى منعاً كليّاً من التعليم وكذلك من تطبيب المُسلمين[17]. (31)

(13) حول وضعية اليهود والمسيحيين تحت حكم الموحدين، انظر:
L. Torres Balbas, «Mozarabias...», p.175 sqq et G. Vajda, «À propos de la situation des juifs et des chrétiens à Séville au début du 12 siècle», in *R.E.J.* XCIX, 1935, pp.127-129; E. Ashtor, *The Jews of Moslem Spain*, Philadelphie, 1979.

(14) Ibn ʿAbdūn, *Séville musulmane...*, p.112.

(15) *Ibid.*, p.115.

(16) *Ibid.*, p.109.

(17) [يقول ابن عبدون في **رسالته المعروفة بالحِسبة**: "يجب أن لا يُباع من اليهود ولا من النصارى كِتابُ عِلْم إلّا ما كان من شريعتهم، فإنهم يُترجمون كتب العلوم ويَنسبونها =

تتميَّز الأندلس أيضاً بمُدُنها الكثيرة ـ أغلبها من العصر الروماني ـ وبقِلاعها، لأنه إن كان الأمر يتعلَّق هنا بأرض فِرْدَوسية فإنه من المؤكد أنها تشكّل محلاًّ للأطماع.

ومهما كانت أشكال الثَّناء والأشعار التي تتغنَّى بسحر الأندلس، فإن الأندلس قد صارت في القرن السادس وأكثر من ذلك في القرن السابع أرضاً مُدَمَّرة بالحروب؛ فمع السيطرة على طليطلة سنة 478/ 1085 من طرف ألفونس السادس القشتالي، ثم على سَرَقُسْطة سنة 512/ 1118 من طرف ألفونس المُحارب Batailleur d'Aragon، شدّت حروب الاسترداد (سقوط الأندلس) وثاقها بلا شفقة على مملكة الأندلس ـ وهي حروب لم تكن قد تقدَّمت إلى هذا الحد.

من المؤكد أن المُرابطين، أمازيغيّي (بربر) إفريقيا الشمالية الذين أتوا لإنقاذ رُؤساء أو ملوك الطوائف، قد تَوصَّلوا أيضاً إلى إبعاد المسيحيين إلى ما وراء حدود الأندلس. لكنهم أيضاً سُحِقوا بدورهم من طرف أمازيغيين (بربر) آخرين، من طرف المُوَحِّدين.

فبعد الانتهاء من فتح المغرب الأقصى وإفريقية، نزلت جيوش عبد المؤمن المُوَحِّدي ـ الذي خلف المَهْدي بن تُومرت سنة 527/ 1133 ـ في الجزيرة الأيبيرية منذ سنة 539/ 1145. سنتان بعد ذلك سيطرت هذه الجيوش على شريش Jerez، لبلة، شِلْب، باجة Beja، مارتلة وأخيراً على إشبيلية، حيث أقام فيها الموحدون عاصمتهم الإدارية.

عند موت عبد المؤمن سنة 558/ 1162 صارت الأندلس كلها أو في الجزء الأكبر منها هادئة وسالمة؛ فالتمردات التي نَشبت هُنا وهُناك ضد تعسفات الجنود المُوحِّدين قد تمّ إخمادها بسرعة، كما تمّ استبعاد الفقر والجوع الذي اكتسح إشبيلية.

= إلى أهلهم وأساقفتهم، وهي من تواليف المسلمين، وكان الحسن أن لا يترك طبيباً يهودياً أو نصرانياً أن يجلس ليُطبِّب المسلمين، فإنهم لا يرون نصيحة مُسْلم إلّا أن يطببوا أهل مِلّاتهم. ومن لا يرى نصيحة مُسْلم فكيف يُوثق على المُهَج؟" **ثلاث رسائل أندلسيّة في آداب الحِسبة والمُحْتَسِب** مما اعتنى بتحقيقه الأستاذ إ. ليفي بروفنسال، المعهد العلمي الفرنسي للآثار الشرقية بالقاهرة، 1955، ص57. المترجم]

عندما مات والد أبي يعقوب يوسف، سَيْطر هو على السُّلطة ـ وذلك بعْد أن قضى من قبل على بعض مُنافسيه المُزعجين ـ، ولقد وجد أمامه إمبراطورية شاسعة مُزدهرة وقوية اقتصادياً وسياسياً وعسكرياً. غير أن هُناك ظلّاً لا يزال على اللائحة. إنه يحمل اسم ابن مَرْدنيش.

"أرْعَنُ وفظٌّ" إن هذه هي الصورة التي أراد رُواة الأخبار العرب، مثل ابن صاحب الصلاة[18] (ت. حوالى 600هـ/ 1200م) وابن عِذاري[19] (ت. حوالى 700هـ/ 1300م)، حيث النّزاهةُ (32) أو الحياد مشكوك فيه بكل وضوح، أن يقدِّموها عن ملك لوفانت Levante مُحَمَّد سعد ابن مَرْدنيش[20]. نجد رأياً مُخالفاً تماماً عن ذلك عند المستشرق الكبير ر. دوزي R. Dozy الذي لم يُخْفِ إعجابه بخصم المُوحِّدين. إنه يحكي قائلاً: "لقد كان يحبّ أن يَلْبس مثل المسيحيين، وأن يحمل نفس الأسلحة مثلهم، وأن يُجهز خيوله على طريقتهم، ويحب التحدث مثلهم. أغلب جنوده كانوا من القَشتاليين، النباريين des Navarrais، والقَطلانيين. أقام لهم مساكن عديدة، وعدداً مُهمّاً من الحانات مما أثار استنكاراً شديداً من طرف المسلمين العنيدين [. . .] لقد رأى في جميع الأمراء المسيحيين حُلفاء وأصدقاء وإخوة [. . .] فلقد كان رجلاً ذا فِطنة كبيرة، وإنه يعرف كيف يَعفو بشكل نبيل بحسب الظروف ويُعاقب بقسوة شديدة. إنه يتمتع بقوة عظيمة وفارس ممتاز، وكان ذا بأس شديد في كل امتحان؛ وهو في المعارك يُعرِّض حياته للمَخاطر إلى الحد الذي كان فيه أصحابه يُنبِّهونه بأن للقائد واجبات أخرى غير تلك التي للجندي البسيط"[21].

لقد تحدّى ابن مَرْدنيش الإمبراطورية المُوحِّدية وضايقها وأزعجها خلال ما

(18) ابن صاحب الصلاة، **المَنّ بالإمامة**، تحقيق عبد الهادي التازي، بيروت، 1964، ج2، ص407.

(19) ابن عِذاري، **البيان المُغْرِب...**، الجزء الثالث، تحقيق Huici Miranda، تطوان، 1963، ص40، 87، 95.

(20) لنسجل أن ابن عربي في الفقرات التي يذكر فيها ابن مَرْدنيش لا يقدم أي حكم عليه؛ انظر: **الفُتُوحات**، ج2، ص452، **ومُحاضرة الأبْرار**، القاهرة، 1906، ج1، ص48.

(21) R. Dozy, *Recherches sur l'histoire et la littérature de l'Espagne pendant le Moyen Âge*, 3ème édition, Leyde, 1881, I, pp.336-367.

يقرب من خمسة عشر عاماً، بمُساعدة من المُرتزقة المسيحيين؛ فلقد حاول السيطرة على قرطبة، وهاجم إشبيلية، وقاومه أهل إشبيلية بتشجيع من سُلطانهم المقبل أبو يعقوب يوسف[22]، وقد توصلوا خلال ثلاثة أيام إلى رد هجومه عنهم. غير أن هذا لم يحل دون تدمير وإلحاق الضرر بالجماعة الإشبيلية la campaña من طرف عساكره في السنوات اللاحقة؛ بل صحيح أن حليفه وصِهْره ابن همشوك قد استطاع الاستيلاء على غرناطة سنة 557هـ/ 1162م لمدة قصيرة[23].

غير أن ابن مَرْدنيش سيتلقى سنة 560هـ/ 1165م أول ضربة إذ إن جنود المُوحِّدين مُسانَدين بوحدات عسكرية أو كتائب من إفريقيا الشمالية قد سحقوا عساكره غير بعيد من مُرسية التي لجأ إليها ليحتمي فيها. لقد كانت عاصمة تودمير التي شُيِّدت في عهد عبد الرحمان الثاني سنة 216هـ/ 831م مُحاطة (33) بأسوار عالية وحصون منيعة حالت دون استيلاء المُوحِّدين على هذه المدينة. ولقد دام امتحان القوة بين السلطان الموحدي ومَلِيك لوفانت Levante سبع سنين.

ذُريّة حاتم الطائي

أنا العربيُّ الحاتميّ أخو النَّدى لنا في العُلى المجدُ القديمُ المؤثَّلُ[24]

إنه ليس من النادر أن نجد في المَتْن الأكبري الشاسع هذه الأبيات التي يفتخر بها الشيخ الأكبر محيي الدين مُحَمَّد بن علي بن مُحَمَّد العربي الطائي الحاتمي بأصله العربي الصافي وبالكرم الأسطوري الذي ارتبط باسم بني طي،

(22) لقد أُرسل أبو يعقوب يوسف من طرف أبيه عبد المؤمن والياً على إشبيلية منذ سنة 551هـ؛ وفي سنة 557/ 1161 قرَّر عبد المؤمن أن يجعل من قرطبة العاصمة الإدارية للأندلس، غير أنه تُوفي بعد ذلك بزمن قليل، وإن أبا يعقوب يوسف المُتعلق كثيراً بإشبيلية أعادها عاصمة أندلسيّة للإمبراطوريّة الموحّديّة.

(23) حول احتلال غرناطة من طرف ابن همشوك ثم من طرف المُوحِّدين، انظر: *EI² s.v. Gharnāṭa*; Dozy, *Recherches...*, I, pp.367-388؛ ابن صاحب الصلاة، **المنّ بالإمامة**، ج2، ص186.

(24) **ديوان**، بولاق، 1271 هـ، و**محاضرة الأبرار**، ج1، ص155.

أجداده[25]. إن عائلة ابن عربي، وهي عائلة عربية[26] ومن أصل شريف، تنتمي إلى فئة الخاصة وفي قمة المجتمع الأندلسي. من المُمكن الاعتقاد تماماً أن الفتح العربي في سنواته الأولى هو الذي جلب معه إلى الجزيرة الأيبيرية عدداً كبيراً من العائلات الكبرى أو البيوتات السورية واليمنية[27] - بالرغم من أننا لا نستطيع أن نثبت ذلك بكل يقين، بحيث إن جزءاً من العشيرة اليمنية من بني طي توافدوا إلى إسبانيا ليستقروا فيها، وإن بعضاً من أعضاء هذه العشيرة قد كانوا في إسبانيا في عهد عبد الرحمان الأول (ت. 172هـ/ 788م) في مدينة جيان Jaèn، ولقد أشار ابن حزم في كتابه **جمهرة الأنساب** إلى تواجدهم في بازا Baza وفي ترجولة Trijola، (34) في حين أن المقّري ذكر بأنهم قد استقروا في جنوب مُرسية، هُناك حيث ولد الشيخ الأكبر[28].

وبالفعل، فإنه في هذه القلعة المُحاصرة والمُهددة من طرف المُوحِّدين ولد ابن عربي في سنة 560هـ/ 1165م؛ فهو يقول عن نفسه بأنه في زمان المُستنجد بالله: "ولدت أنا بمُرسية، في دولة السلطان أبي عبد الله مُحَمَّد بن سعد بن مَرْدنيش بالأندلس.. "[29]. ولقد ذكر [ابن عربي] للمؤرخ ابن النجار

---

(25) انظر: على سبيل المثال، **الديوان**، ص44، 259، 308. ينبغي أن نُذكِّر أن نسبة الشيخ الأكبر الصحيحة هي في الواقع "ابن العربي" على الرغم من أنه معروف على العُمُوم باسم ابن عربي - لا شك أن ذلك من أجل تمييزه عن القاضي والمُحدّث الذي سنذكره فيما بعد. فمن أجداده حاتم الطائي المشهور الذي صار شخصية أسطورية بفعل كرمه وضيافته. انظر: **محاضرة الأبرار**، ج1، ص259؛ *EI²* *s.v.* Ḥātim al-Ṭā'ī.

(26) لنُذكِّر أنه في نظام القَرابة العربية يكون أصل العائلة هو الانتماء إلى الأب (انظر: بصدد هذا الموضوع: P. Guichard, *Structures sociales orientales et occidentales dans l'Espagne musulmane*, Paris, La Haye, 1977, chap. 3, pp.102-136). لهذا السبب اعتُبر ابن عربي بأنه من أصل عربي خالص على الرغم من أنه بدون شك وبكل وضوح من أصل أمازيغي (بربري) من جهة أمه.

(27) حول هجرة الشاميين واليمنيين إلى الأندلس في بداية الفتح انظر:
J. Bosch Vila, Sévilla islámica, pp.24-43; et Lévi-Pronvençal, *Histoire*...., I, pp.73-85.

(28) Elias Terés, «Linajes árabes en al-Andalus según la Jamhara de Ibn Hazm», *al-Andalus*, 1952, XXII, fasc. 2, pp.344-345.

(29) **محاضرة الأبرار**، ج1، ص48.

(ت. 643هـ/ 1245م) عندما التقى به في دمشق أنه قد ولد بالضبط ليلة الاثنين 17 رمضان سنة 560هـ[30]. بالنسبة لوالديه فإن ولادته هامّة جدّاً إذ إن مُحَمَّداً هذا يبقى هو الابن الذكر الوحيد لهما[31].

ما هي الوظيفة التي كان يَشغلها أبوه بالضبط في إدارة ابن مَرْدنيش؟ إنه ليس هُناك أي مصدر بإمكانه أن يُوضح لنا ذلك. على كل حال يظهر أنه كان من كبار أعيان المملكة حين سقوط ابن مَرْدنيش. ولقد حمّله السُّلطان المُوحِّدي أبو يعقوب يوسف ـ الذي أعاد إلى الخدمة أغلب جُلساء خصمه ـ مسؤولية تبدو مُهمة، والتي سيستمر في تحمّلها في حكم السُّلطان المُوحِّدي الثالث أبو يوسف يعقوب المنصور[32]. إن مشاركته في السلطة ـ وبالتالي المُشاركة في الفساد في نظر البعض ـ سوف يُعاب عليها من طرف واحد من شيوخ ابن عربي الأندلسيين[33].

---

(30) المقّري، **نفح الطيب**، ج2، ص163. [قال ابن النجار "[...] وسألته عن مَولده فقال ليلة الاثنين 17 رمضان 560 بمُرسية من بلاد الأندلس". المترجم].

(31) غالباً ما يَذكر ابن عربي في كتبه أعضاء أسرته، أبوه وأمه وأختيه، لكنه لم يَذكر أبداً ولو بإشارة واحدة أن له أخاً. طبعاً سنرى أن أباه عند احتضاره جمع حوله أسرته المكوّنة من ابن عربي نفسه وأمه وأختيه.

(32) يؤكد القاري البغدادي (توفي 821/ 1418) في كتابه **مناقب ابن عربي**، ص22 أن والد ابن عربي كان وزير صاحب إشبيلية سلطان المغرب (إذن سلطان مُوحّدي). غير أنه ينبغي علينا أن نحتاط من المعلومات التي يذكرها هذا المؤلِّف: فهي في الغالب الأعم مُبالغ فيها وربما تكون مَغْلوطة. ومهما يكن من أمر، فإننا نستخلص من مقطعين من كتاب **روح القدس** ومن **الدُرّة الفاخرة** أن والد ابن عربي كان في خدمة السلاطين المُوحّدين. انظر: **روح القدس**، ص108 وترجمة J. Austin, *Soufis d'Andalousie*, p.125 حيث ذكر ابن عربي بأن والده كان "من أصحاب السلطان"، **والدُرّة الفاخرة**، رقم 3، in *Soufis d'Andalousie*, pp.76-77.

(33) **روح القدس**، ص108−109. *Soufis d'Andalousie*, ň16, p.125. [يتعلّق الأمر هنا بالشيخ أبو محمد عبد اللّه القَطّان الذي أدَّب والد ابن عربي وابن عربي حاضر في كونه يصاحب ذوي السلطة. قال له: "أما آن لك أن تَستحي من الله؟ إلى متى تصحب هؤلاء الظَّلَمة؟ ما أقل حياءك أأمنت من الموت أن يأتيك وأنت على شر حالة؟ أما لك في ابنك هذا، - وأشار إليّ - مَوْعظة؟ شاب صغير في شهوته قمَع هواه وطرَد شيطانه وعدل إلى اللّه تعالى يصاحب أهل اللّه وأنت شيخ سُوء على حفرة من النار." فبكى والدي واعترف وأنا في ذلك كله أتعجب". المترجم].

غير أننا سنكون على خطإٍ إذا ما خلصنا من ذلك إلى أن والد ابن عربي مُسْلِم تافه طَمّاع تَستهويه السُّلطة. إن بعض المؤشرات المُتعلقة (35) بوفاته[34] تُوحي على العكس من ذلك ـ ربما in extremis ـ أنه كان من بين الأولياء، وبالضبط من بين الذين تحققوا بمنزل الأنفاس[35]. إن هذه الطائفة من الأولياء الذين يُشير إليهم ابن عربي أيضاً باسم الرحمانيين، إذ إن الاسم الإلٰهي الرحمن هو الذي يَحكمهم[36] ـ وهو تلميح إلى الحديث النبوي: "إن نفَس الرحمن يأتيني من قِبل اليمن"[37]، لهم قُدرة إدراك الحقائق الرُّوحية والحِسّية عن طريق الشم. يقول ابن عربي: "ومن صِفات صاحب هذا المقام في موته إذا نظر الناظر إلى وجهه وهو مَيّت يقول فيه حيّ، وإذا نظر إلى مِجَسّ عُرُوقه يقول فيه مَيّت [فَيَحارُ الناظر فيه فإن اللّه جمع له بين الحياة والموت في حال حياته وموته]. وقد رأيت ذلك لوالدي [رحمه اللّه] يكاد أنا ما دفَنّاه إلّا على شك مما كان عليه في وجهه من صورة الأحياء ومما كان من سُكون عُرُوقه وانقطاع نفَسه من صورة الأموات. وكان قبل أن يموت بخمسة عشر يوماً أخبرني بموته، وأنه يموت يوم الأربعاء، وكذلك كان. فلما كان يوم موته وكان مَرِيضاً شديد المرض استوى قاعداً غير مُسْتَنِد، وقال لي: "يا ولدي اليوم يكون الرحيل واللقاء". قلت له: "كتب الله سلامتك في سفرك هذا وبارك الله في لقاءك". ففرح بذلك. وقال لي: "جَزاك الله يا ولدي عني خيراً كل ما كُنْتُ أسمعه منك تقوله ولا أعرفه، وربما كنت أنكر بعضه هو ذا أنا أشهده". ثم ظهرت على جبينه لُمعة بيضاء تُخالف لون

---

(34) سوف نرى فيما بعد أن وفاة والد ابن عربي كانت حوالى عام 590/ 1194، وهو العام الذي بلغ فيه عمر ابن عربي 30 سنة.

(35) لقد قام ابن عربي بتفسير وشرح لهذه الطائفة من الأولياء في أبواب **الفُتُوحات** التالية: 24، 34 و35. وحول نفس الرحمن عند الشيخ الأكبر انظر H. Corbin, *L'Imagination créatrice...*, pp.94-98، وسعاد الحكيم، **المعجم الصوفي**، رقم 614.

(36) **الفُتُوحات**، ج1، ص214. [يقول ابن عربي: "فاعلم أن الذي يختص بهذا الباب من الأسماء الإلٰهية لهذا الشخص المعين الأسم الرحمن والذي يختص به من القوى فينسب إليها قوة الشم ومُتعلّقها الروائح وهي الأنفاس، فهو من عالم الأنفاس في نسبة القوى ومن الرحمانيين في مراتب الأسماء."المترجم.].

(37) **الفُتُوحات**، ج1، ص185. هذا الحديث ذكره ابن حنبل (2، 541) ولكن بذكر: "نفَس ربكم" بدلا من "نفَس الرحمن".

جسده من غير سُوء له نور يَتلألأ. فشعر بها الوالد. ثم إن تلك اللُّمعة انتشرت على وجهه إلى أن عمّت بدنه، (36) فقبّلته وودعته، وخرجت من عنده وقلت له: "أنا أسير إلى المسجد الجامع، إلى أن يأتيني نعيك". فقال لي: "رُحْ ولا تترك أحداً يدخل عليّ" وجمع أهله وبناته. فلما جاء الظهر جاء في نعيه فجئت إليه فوجدته على حالة يشكّ الناظر فيه بين الحياة والموت وعلى تلك الحالة دفناه"[38].

إن والد محيي الدين باعترافه هو لم يكن يُشارك ابنه على الدوام توجهاته الدينية ويقينياته العَقدية، غير أنه مع ذلك كان يشعر ببعض الفخر تجاه مُؤهِّلات ابنه الروحانية الخارقة التي جلبت إليه أشكال المدح والثناء من طرف أصحابه، مثل ابن رشد الذي طلب منه أن يعقد له لقاء مع ولده الاستثنائي هذا. ستكون هُناك مناسبة للحديث عن هذا اللقاء المشهور. أما ابن عربي، فإنه من المؤكد أنه عانى داخليًا من موقف أبيه المتحفّظ تجاهه ـ وتجاه التصوُّف[39]؟ ـ وطبعاً لقد حمل أباه يوماً إلى واحد من كبار شيوخ قُرطبة ليدعو له[40]. لكن أيًّا كان الاختلاف بينهما في الرأي، فإن العطف والحنان هو الذي ينتصر ويبقى تجاه مُعْضلة الموت. يقول: "[وإذا دخلت على مريض أو ميت فاقرأ عنده سورة يسٓ، فأنه اتفق لي فيها صورة عجيبة وهي] أني مرضت فَغَشِيَ عليّ في مرضي بحيث أني كنت معدوداً في الموتى، فرأيت قوماً كريهي المنظر يريدون أذيتي، فرأيت شخصاً جميلاً طيّب الرائحة شديداً يدافعهم عني حتى قهرهم. فقلت له: "من أنت؟" فقال لي: "أنا سورة يسٓ أدافع عنك". فأفقت من غشيتي تلك، وإذا بأبي رحمه الله عند رأسي (37) يبكي وهو يقرأ يسٓ وقد ختمها[41]".

---

(38) **الفُتُوحات**، ج1، ص222.

(39) إن ابن عربي في رسالته (انظر: الفصل الخامس حول حقيقة هذه الرسالة) تحقيق هـ. الطاهر H. Taher، **مجلة ألف**، رقم 5، القاهرة، ص30. يذكر ابن عربي في هذه الرسالة ملاحظة تتعلّق باستهجان أبيه لسلوك الشيخ عبد العزيز المهدوي واحد من شيوخ ابن عربي الذي التقى به في تونس.

(40) **روح القدس**، رقم 20، ص115، *Soufis d'Andalousie*, p.136. يتعلّق الأمر هنا بأبي محمد مخلوف القبائلي، الذي سنعود إليه فيما بعد بصدد "رؤيا قُرطبة" المشهورة سنة 586هـ. [حملت إليه والدي رحمه اللّه تعالى فدعا له، وأمسكنا عنده من غدوة حتى صلينا العصر، وأكلنا من طعامه." المترجم].

(41) هذا النص غير وارد في كتاب **الفُتُوحات المكية**، طبعة بولاق (1329هـ)، ولكنه وارد =

لم يَغِبْ عن عائلة ابن عربي أُناس كانوا وراء مُؤهلاته؛ فهُناك على الأقل اثنان منهما يتميزان بتوجهاتهما الروحانية وهما: عمه أبو مُحَمَّد عبد الله بن مُحَمَّد العربي الطائي، وخاله يحيى بن يُغان.

ويبدو أن الأول، وهو أبو مُحَمَّد العربي هو الذي أثار بشكل عميق إعجاب الفتى مُحَمَّد؛ لقد قام بوصف مغامرته في ثلاث مناسبات، في **روح القدس**[42]، و**الدُّرَّة الفاخرة**[43] و**الفُتُوحات المَكيّة**[44]. يمثّل هذا الرجل حالة نَموُذجية - ومُتكرِّرة في التاريخ الكوني للوَلاية - للتحول أو الاهتداء stricto sensu المُفاجئ والفوري، لكائن لم يُبدِ حتى عمر مُتأخر أية ميول إلى الورع والزهد. إن هذا الحدث الذي يحكيه لنا ابن عربي بتفصيل في **روح القدس** قد حصل فجأة لعمه بعد أن بلغ مرحلة مُتقدِّمة من العمر[45].

في يوم من الأيام جاء صبي مليح الوجه إلى دُكّان رجل يبيع العشب والعقاقير وظَنَّ أنّ عَمَّ ابن عربي هو صاحب الدُّكّان، إذ إن هذا الأخير كان يقعد عنده، فطلب منه الشُّونيز الأبيض، مما يدل على جهله بأمور العقاقير والأعشاب، فقال له عم ابن عربي: إن الشُّونيز لا يكون أبيض. فردّ عليه الصبي

= في طبعة 1293هـ من جِهة، ومن جِهة أخرى في كتاب **الوصايا** الذي هو بالفعل طبعة مُنْفصلة للفصل الأخير من **الفُتُوحات المَكيّة**، بيروت، ص150. لنُذكر أنه -في التقليد الإسلامي- يُنصح بقراءة سورة يسٓ عند الموتى.

(42) **روح القدس**، رقم 13 ص98؛ *Soufis d'Andalousie*, pp.107-109. في هذا الملخّص بيّن ابن عربي بأن عمه هذا ينتمي إلى أصحاب الشم؛ **روح القدس**، ص96 *Soufis d'Andalousie*, p.104.

(43) يبدو أنه لم يتبقَّ من هذا الكتاب إلّا مخطوط **مختصر الدُّرّة الفاخرة** (أما كتاب **الدُّرّة الفاخرة** نفسه فقد ضاع) وللأسف أننا لم نعثر عليه، غير أن أوستين R. W. J. Austin قد قام بترجمة جزئية له في كتاب *Les Soufis d'Andalousie* وإن الملخّص المُتعلّق بعم ابن عربي وارد في ص108-109 من هذا الكتاب.

(44) **الفُتُوحات المكية**، ج1، ص185. ["وكان لي عم أخ والدي شقيقه اسمه عبد اللّه بن محمد بن العربي كان له هذا المقام حسًّا ومعنى. شاهدنا ذلك منه قبل رجوعنا لهذا الطريق في زمان جاهليتي". أي أنه من أصحاب الشم أو الأنفاس. المترجم]

(45) [يقول عن عمه في كتابه **روح القدس**: "دخل هذا الطريق في آخر عمره على يد صبي صغير لم يدرِ ما هذا الطريق، دخله وهو في عمر الثمانين فلازم المجاهدة والسواحل حتى برع فيه...". ص96. المترجم]

قائلاً: لا يضرَّني عند الله جهلي بالشُّونيز، وإنما أنت يضرُّك عند الله جهلك بالله، واستمرارك مع كِبر سِنِّك على المُخالفة. فلازم هذا الرجل المُسِنّ خدمة هذا الصبي وتاب على يده. ويذكر ابن عربي في **الدُّرّة الفاخرة** أنه استمر على ذلك خلال مُدّة قصيرة حتى نال مراتب أكابر الرجال، وتُوفي ثلاث سنوات بعد توبته. (38) في الباب الخاص «بطائفة أهل القلوب المُتعشقة بالأنفاس» من كتاب **الفُتُوحات المَكِّيَّة**، وهي الطائفة التي ينتمي إليها أبوه على ما يظهر، بيّن ابن عربي أن عمه عبد الله بن مُحَمَّد العربي كان له هذا المقام حسًّا ومعنى، وهذا ما تُؤكده حكاية ابن عربي عنه في **روح القدس**: "[وكان عمي رحمه الله يقعد في بيته والباب عليه مُغلق]. فيقول لي: "يا مُحَمَّد قد طلع الفجر، قم حتى نُصلي، فيخرج، فنجد الفجر الصادق قد طلع. فنقول له في ذلك لما كثر منه، فقال: "وما تعرفون أنتم ذلك؟" قلنا "لا" فأخذ يَتَعَجَّب. فقلنا له: "لم تَعجب؟" فقال: "منكم، حيث لا تُدْركون ذلك. إن الله سُبحانه إذا طلع الفجر يرسل ريحاً ليّنة من تحت العرش على الجَنّة فتمرّ عليها، فَتَحْمِل معها من عَرْف الجَنّة ما تمرّ عليه، ثم تخرج بما حملته من الطيب، فتهبّ في الدنيا فيستنشق ذلك الطيب كل مؤمن على وجه الأرض"[46].

لنُسَجِّل أخيراً أن ابن عربي قد حدَّد وفاة عمه قبل "دخوله إلى الطريق"، أو تبعاً لتعبيره المُعتاد في زمان جاهليته[47]، وإذن، كما نُلاحظ ذلك، قبل سنة 580هـ.

هُناك وجه آخر مُهم من عائلته أيضاً وهو خاله الأمير يحيى بن يُغان

---

(46) يحكي التادلي (ت. 627هـ/ 1230م) أن نفس الأمر يحصل لأبي يَعْزَى. انظر: **التشوُّف إلى رجال التصوُّف**، تحقيق أحمد التوفيق، الرباط، 1984، رقم 77، ص216. [يقول التادلي عن أبي يَعْزَى يِلَنُور بن ميمون: "يأتي آخر الليل إلى مسجده والناس يصلون فيه النافلة بإمام. فإذا قرب الفجر قال لهم: "أوجزوا فقد قرب الفجر". فإذا طلع الفجر أعلمهم بطلوعه وهو معهم في المسجد فيخرَجون فيتأملون الفجر فإذا هو قد طلع، حتى ظن بعض الحاضرين أنه يرى طلوعه من كوة أمامه في المسجد، فنظر الجدار وليس به كوة. فسأل عن ذلك فقيل له: هذه عادته منذ زمن يُخبرنا بطلوع الفجر وقت طلوعه." المترجم.].

(47) **روح القدس**، ص 98؛ *Soufis d'Andalousie*, p.108؛ **الفُتُوحات**، ج1، ص185.

الصَّنْهاجي (ت. 537هـ)[48] الذي حكم تِلِمْسان. وتحفظ لنا ثلاثة نصوص قصة هذه الشخصية الفريدة وهي: نص في **الفُتُوحات**[49]، وآخر في **محاضرة الأبرار**[50] لابن عربي، وثالث في **التشوُّف إلى رجال التصوُّف**[51] ليوسف بن يحيى التادلي (ت. 627هـ/ 1230م).

من هذه الحكايات أو النصوص الثلاثة يعتبر النص الوارد في الباب 73 من كتاب **الفُتُوحات** (حيث قام الشيخ الأكبر بإحصاء ووصف مُختلف أصناف أو طبقات الأولياء) هو الذي قَدَّم لنا العلاقة الأكثر وضوحاً وكمالاً عن الظروف التي دفعت هذا الأمير الأمازيغي (البربري) إلى أن يخرج عن ملكه والتخلي عن مُمتلكاته كي يتجه بكُلِّيَّته نحو الله[52]. يتعلَّق الأمر هنا، فضلاً عن ذلك، بنص يصف فيه ابن عربي طائفة الزُّهّاد، أولئك الذين تركوا زُخرف هذه الدنيا[53]

---

(48) **التشوُّف إلى رجال التصوُّف**، تحقيق أحمد التوفيق، الرباط، 1984، رقم 77، ص216.

(49) **الفُتُوحات**، ج2، ص18. ["وكان بعض أخوالي منهم كان قد ملك مدينة تِلِمْسان يقال له يحيى بن يُغان" المترجم]

(50) **محاضرة الأبرار**، ج2، ص67.

(51) **التشوُّف**، رقم 19، ص123-124.

(52) [يتعلَّق الأمر بحكاية حصلت لهذا الملك الصَّنْهاجي مع شيخ عابد من أهل تونس هو أبو عبد اللّه التونسي [أورد التادلي اسم عبد السلام]. فتصادف أن لقيه ابن يُغان في المدينة فسأله عن ثيابه الفاخرة. فما كان رد الشيخ عليه إلّا الضحك من سُخُف عقل هذا الملك، حتى إنه وصفه بصفة الكلب، إذ أنه سأله عن الثياب ومظالم العباد في عنقه. وكان من نتيجة ذلك أن بكى الملك وترك المُلك في حينه، ولزم خدمة الشيخ عبد الله. غير أن الأمر لم يقف عند هذا الحد بل أمره بأن يحطب بحيث يراه الجميع وأن يأتي بالحطب إلى السوق ويبيعه ويقتات منه، وكان الناس ينظرون إليه وهم يبكون. فكان من نتيجة ذلك أنه إذا أتى أحد إلى الشيخ يطلب منه الدعاء أمرهم بطلب الدعاء من ابن يُغان الذي بَرهن على أنه أكثر زُهداً من الشيخ. يقول ابن عربي: "يقول لهم: "التمسوا الدعاء من يحيى بن يُغان، فإنه ملك فزهد، ولو ابتُليت بما ابتُلي به من ملك ربما لم أزهد." **الفُتُوحات**، ج2، ص18. ويقول التادلي: بأن هذا الشيخ يقول لمن يطلب منه الدعاء: "اذهب إلى ابن يُغان واستوهب منه الدعاء، فإنه ملك زهد في الدنيا، أما أنا فكنت فقيراً وبقيت فقيراً وما زدت شيئاً.". **التشوُّف**، ص123.. المترجم.]

(53) يعتبر الزاهد من حيث المبدأ هو ذاك الذي يمتلك الخيرات ويتخلى عنها بإرادته. أما فيما يتعلَّق بذاك الذي هو فقير ومُعْوِز، ويتخلى عن اكتساب الخيرات، فإن ابن عربي =

وزينتها بطيبة خاطر، "آثروا الحق على الخلق"[54]. (39)

"وكان بعض أخوالي منهم، كان قد مَلَكَ مدينة تِلِمْسان، يقال له يحيى بن يُغان، وكان في زمنه رجل فقيه عابد مُنقطع من أهل تونس يقال له أبو عبد الله التونسي[55]. كان بموضع خارج تِلِمْسان يقال له العُبَّاد وكان قد انقطع بمسجد يعبد الله فيه وقبره مشهور بها يُزار، فبينا هذا الصالح يمشي بمدينة تِلِمْسان بين المدينتين أَقادِبِر والمدينة الوسطى إذ لقيه خالنا يحيى بن يُغان ملك المدينة في خوله وحشمه، فقيل له هذا أبو عبد الله التونسي، عابد وقته، فمَسَكَ لِجام فرسه وسلّم على الشيخ فرد عليه السلام، وكان على الملك ثياب فاخرة فقال له: "يا شيخ. هذه الثياب التي أنا لابسها تجوز لي الصلاة فيها؟"، فضحك الشيخ فقال له الملك: "مِمَّ تضحك؟". قال: "من سخف عقلك وجهلك بنفسك وحالك. ما لك تشبيه عندي إلّا بالكلب يتمرَّغ في دم الجِيفة، وأكلها وقذارتها، فإذا جاء يُبَوِّل يرفع رجله حتى لا يصيبه البَوْل، وأنت وعاء مليء حراماً، وتسأل عن الثياب ومظالم العباد في عُنقك؟ فبكى الملك ونزل عن دابته، وخرج عن ملكه من حينه، ولزم خدمة الشيخ، فمسكه الشيخ ثلاثة أيام ثم جاءه بحبل فقال له: "أيها الملك. قد فرغت أيام الضيافة. قُمْ فاحتطب". فكان يأتي بالحطب على رأسه ويدخل به السوق، والناس ينظرون إليه ويبكون، فيبيع ويأخذ قُوته ويتصدَّق بالباقي. ولم يزل في بلده ذلك حتى درج، ودفن خارج تربة الشيخ، وقبره اليوم بها يُزار. فكان الشيخ إذا جاء الناس يطلبون أن يدعو لهم يقول لهم: "التمسوا الدعاء من يحيى ابن يُغان، فإنه مَلَكَ فزهد، ولو ابتُليت بما ابتُلي به من المُلْك ربما لم أزهد"[56]".

= يرى أن الشيوخ يختلفون بشأنه فمنهم من يعتبره زاهداً، ومنهم من لا يعتبره كذلك. [يقول ابن عربي: "فكل أمر لله فيه رضى قاموا به وأقبلوا عليه، وما كان للحق عنه إعراض أعرضوا عنه، تركوا القليل رغبة في الكثير. ليس للزُّهّاد خروج عن هذا المقام، فإن خرجوا فلم يخرجوا من كونهم زُهّاداً بل من مقام إلى مقام آخر. وقد يطلق اسم الزُّهْد في اصطلاح القوم على ترك كل ما سوى اللّه من دنيا وآخرة"، **الفُتُوحات**، ج2، ص18-19. المترجم].

(54) **الفُتُوحات**، ج2، ص17-18.

(55) يتعلّق الأمر بحسب التادلي بأبي عبد السلام التونسي. انظر: **التشوّف**، ص123. ولقد خَصّ له تلخيصاً أيضاً رقمه هو 13، ص110-113.

(56) **الفُتُوحات**، ج2، ص18.

يُضيف ابن عربي في كتابه **مُحاضرة الأبرار**، أنه قد رحل يوماً حاجّاً إلى عُبَّاد كي يستغرق في التأمل بجانب قبر خاله يحيى وقبر أبي مَدْيَن الذي دُفن في هذا الموضع سنوات فيما بعد[57].

نحن الآن إذن مَرة أخرى أمام مشهد عجيب للتوبة، توبة فورية وغير مُنتظرة: وعيٌ عنيف زَعْزَعَ الفَرْد وأدّى إلى تحويل تامّ في كيانه. إنها حكاية طريفة أجمل من أن تكون حقيقية؟ ففي الحوار القائم بين الأمير والزاهد نَعثر في هذه القصة على واحدة من الحالات الأكثر أُلفة لعلم سِيَر الأولياء على المستوى الكوني: مُواجهة درامية، تَحَوُّل خاطف وسريع للمُذْنب. إنه لمن الصعب أن لا نرى هنا واحدة من المُختصرات الخطابية التي تشترك فيها جميع الحكايات المُنمّقة. لكن ابن عربي الأكثر انتباهاً وحرصاً لوصف المراحل التي لا تُعدّ للطريق ومخاطرها الكثيرة لم يكن ميّالاً إلى هذه المُوجزات المسرحية. على أي حال، علينا أن نقبل بأنه قد دوّن ما نقله التقليد العائلي إليه، وعلينا أن لا ننس بأن une *metanoia* وميضاً أو لمعاناً خاطفاً، إن كان ظاهرة نادرة فإنه بكل بساطة ليس مُستحيلاً[58]. ينبغي أن نُسَجِّل بهذا الصدد أن الحكاية التي أوردها التادلي، وهي حكاية مُختصرة جدّاً، ولكنها في عُمْقها مُماثلة للنصوص التي أوردها ابن عربي ـ التي يبدو أن التادلي قد جهلها ـ هي حكاية استمدَّها من نقل شفوي لواحد من مُعاصريه، وإذن يبدو أن هذا التحول أو الانقلاب المُفاجئ لأمير تِلِمْسان قد تردد على الألسنة في هذه الصورة وبشكل مستقل، وسواء كانت هذه الحكاية تاريخية أو خُرافية فقد استمرت في الانتشار.

إنه طبعاً في ظُرُوف مُماثلة لهذه، كما سنرى، انطلقت عملية الرجوع إلى الله عند ابن عربي، انطلقت بصورة مُباغتة أثناء ليلة دنيوية تبعاً لبعض المصادر. ومن المُفيد هنا أن نُلاحظ بأنه لدينا شخصان سابقان من عائلته.

---

(57) **مُحاضرة الأبرار**، ج2، ص68. هذه الرحلة قد تمّت بين سنة 594 -تاريخ وفاة أبي مَدْيَن - وسنة 598، تاريخ الرحيل النهائي لابن عربي إلى الشرق.

(58) يحكي الشعراني في «المُلخّص» الذي خصه لجدّه الشيخ موسى أبي عمران في كتابه **الطبقات الكبرى** (القاهرة، 1945، ج2، ص20-21) بأن هذا الأخير، تلميذ أبي مَدْيَن قد تخلّى عن خلافة أبيه على العرش.

رحمانيون، زهّاد، عبّاد.. من المؤكد، أن المَواهب لم تكن غائبة عن عائلة ابن عربي. فماذا عن والدته؟ إننا لم نعثُر عند الشيخ الأكبر على أدنى إشارة تسمح لنا بتكوين فكرة واضحة عن شخصيتها. غير أنه قد أشار إليها في مُناسبتين في كتابه **روح القدس**؛ فمن المقطع الأول: يتبيّن أن ابن عربي كان ابناً مُطيعاً جدّاً لأمه، وهذا موقف عادي بالنسبة للمُسْلِم، وأساسي بالنسبة لولي[59]. ومن المقطع الثاني: نستفيد أن والدته قد تُوفّيت مدة قليلة بعد وفاة والده، حيث اضْطُرّ محيي الدين تبعاً لذلك أن يسهر فقط على تلبية حاجيات أسرته، وهو كما سنرى، أمر أثار بعض النزاعات العائلية[60]. هُناك تلميح في كتاب **الفُتُوحات** يكشف عن أن أمه كانت ميّالة إلى التصوُّف، وكانت تتردَّد باستمرار على فاطمة بنت ابن المُثَنّى (42)، واحدة من شيوخ ابن عربي[61].

ويلزمنا من أجل تتميم هذا المشهد العائلي، أن نذكر شخصاً آخر هو أبو الوليد أحمد بن مُحَمَّد العربي، الذي ظنّه البعض -عن خطأ فيما نعتقد- أحد أعمام ابن عربي.

نُلاحظ أن ابن عربي في كل مرة يتحدَّث فيها عن الشخصين اللذين ذكرناهما من عائلته يبيّن رابط القرابة بهم بمُصطلح "خال"، ويتعلّق بأخ الأم، و"عَمّ"، وهو مُصطلح يتعلّق بأخ الأب. غير أن إشارة أو تحديداً من هذا الجنس غير وارد في مُختلف المقاطع التي يذكر فيها أبا الوليد العربي، وذلك بصدد بعض الأحاديث التي نقلها هذا الأخير إليه[62].

---

(59) **روح القدس**، رقم 18؛ *Soufis d'Andalousie*, p.131. في هذه الحكاية، استأذن ابن عربي أمه ليسافر إلى روطة Rota ["فشاورت الوالدة في السفر، فأذنت لي". المترجم]. سنرى بأن هذا السفر تمّ حوالى 590هـ، وعمر ابن عربي إذن هو ثلاثون عاماً.

(60) **الدُّرّة الفاخرة**، رقم 3؛ *Soufis d'Andalousie*, p.76.

(61) **الفُتُوحات**، ج2، ص348 [كانت فاطمة بنت ابن المُثَنّى تقول لابن عربي: "أنا أمك الإلٰهية، ونور أمك الترابية" ويقول ابن عربي: "وإذا جاءت والدتي إلى زيارتها تقول لها: "يا نور هذا ولدي، وهو أبوك، فبرّيه" المترجم].

(62) **الفُتُوحات**، ج1، ص32، حيث ذكر ابن عربي بأنه قد التقى به في إشبيلية سنة 592هـ في داره. [يتعلّق الأمر هنا بحديث أبي هريرة عن الوعاءين يقول: "وحدثني به أيضاً =

لقد خلص عثمان يحيى[63]، ور. أوستين[64] من بعده من نسبه "العربي" أن الأمر يتعلّق مرة أخرى بعم ابن عربي. وهذا يبدو لنا أمراً ظنيًّا؛ فبالإضافة إلى عدم وُرُود لفظة "عم" لا ينبغي أن نَنْسى بأنه توجد في نفس الفترة في الأندلس أسرة أخرى هي أسرة أو بيت العربي، وهو بيت آباء وأجداد القاضي المشهور أبي بكر مُحَمَّد ابن العربي (ت. 543هـ/ 1148م)[65]، والذي له باع طويل في الحديث. زيادة على ذلك، فإننا إن رجعنا إلى اللائحة الطويلة التي بسطها ابن عربي عن شيوخه في علوم الدين في إجازته المشهورة إلى الملك المُظَفَّر، فإننا سنقرأ فيها ما يلي: "ومن شيوخنا أبو الوائل [ورد أبو الوابل] بن العربي، سمعت عليه سِراج المُهتدين للقاضي ابن العربي، ابن عمه، حدثني به عنه، وأجازني إجازة عامة..."[66]. أخيراً، فإن ابن عربي يذكر هذا الناقل، في كتابه مِشكاة الأنوار (43) بنسب "المعافري"[67] وهو نسب أسرة القاضي وليس نسب أسرته هو[68].

= أبو الوليد أحمد بن محمد بن العربي بداره بإشبيلية سنة اثنين وتسعين وخمسمائة". المترجم]؛ روح القدس، ص22 (هذا المقطع من الكتاب لم يُترجمه أوستين في كتابه **مُتَصَوِّفة الأندلس**) [أورد في روح القدس: "فواللّه ما أراهم إلّا كما حدثني غير واحد، منهم أبو الوليد بن العربي..." المترجم]؛ **مِشكاة الأنوار**، طبعة القاهرة، 1329هـ، رقم 14، ص15. [يقول: "أخبرنا أبو الوليد بن أحمد المَعافري...". المترجم].

(63) **مؤلفات ابن عربي، تاريخها وتصنيفها...**، 1، ص95.

(64) *Soufis d'Andalousie*, introduction, p.23.

(65) حول هذه الشخصية انظر *EI² s.v.*؛ وأيضاً V. Lagardère "أبو بكر العربي، قاضي إشبيلية الكبير"، **مجلة الغرب الإسلامي والبحر الأبيض المتوسط**، رقم 40، 1985، 2، ص91-102.

(66) **إجازة إلى الملك المُظَفَّر**، تحقيق بدوي في quelques figures et thémes de la philosophie islamique Paris, 1979, p.177. لنُسجل أن هذه الطبعة فيها ثغرات وأخطاء في عدد من المواقع. [طبعاً أغلب من تصدّى لدراسة حياة ابن عربي وشيوخه وأتباعه غالباً ما يردّ الأسماء الواردة في هذه الإجازة فيختار البعض دون البعض أو يذكر جزءاً منها دون آخر أو يذكرها كلها. وهذا أمر حاصل في عدد لا يُحصى من الكتب التي تتحدث عن حياة ابن عربي. المترجم]. انظر: بصدد هذا الموضوع تقرير G. Vajda in *Arabica*, 2, janvier, 1965, p.93.

(67) [لقد ورد ذكر هذا المقطع في الهامش من طرف المترجم. المترجم].

(68) **مِشكاة الأنوار**، رقم 14. إن هذا الاختلاف في الكِنية (أبو الوليد في **الفُتُوحات**، =

لقد مرّت السنوات الثماني الأولى من طفولة ابن عربي إذن خلف أسوار هذه المَمْلكة الصغيرة المُستقلة، الحِصن المَنيع للمُقاومة ضد المُوحِّدين. لقد وهبت مُرسية ومنطقتها وهي تقع في سهل على جوانب وادي شقورة Segura أرضاً خصبة وغنية فيها وفرة من البساتين والحدائق والأراضي الزراعية مكّنت السُّكّان من تلبية حاجياتهم الخاصة. غير أن هذا الازدهار لم يَدُم طويلاً؛ فالحرب تقترب، وتجرّ معها الجوع والبؤس؛ ففي سنة 563هـ/ 1168م وقّع أبو يعقوب يوسف، الذي أُعلن أميراً للمؤمنين، على مُعاهدات سلام مع ملك ليون Léon وملك قشتالة[69] Castille. سنة بعد ذلك تخلى ابن همشوك، عن ابن مَرْدنيش صِهر هذا الأخير وسَاعِده الأيمن والأساسي لينضمَّ إلى القضية الموحّدية. ولقد أصبح بإمكان السلطان الموحدي من الآن فصاعداً أن يجمع كل قواته للهجوم النهائي على مَلِك لوفانت Levante، ليُطْبِق عليه. ولا شك بأنه كان سيشنُّ هذا الهجوم ومنذ اللحظة لولا بعض الوقائع التي أعاقت مَشاريعه؛ ففي سنة 565هـ أصاب الأندلس زلزال؛ ألحق الضرر بقُرْطُبة وإشْبيلية وغَرْناطة، في حين أن مُرسية نجت بأعجوبة[70]. لكن أبا يعقوب كان يُعاني من المرض: ففي نفس اللحظة أصيب السُّلطان المُوحِّدي في مراكش بمرض، ولم يتعافَ منه إلّا بعد سنتين. وعندما شُفي من المرض اتجه على الفور إلى إشبيلية حيث أقام جيوشه كي يَشن هجوماً ضد ابن مَرْدنيش. هذا الأخير، مهزوماً وجريحاً، احتمى مرة أخرى خلف أسوار مُرسية، حيث اختل ذهنه، إذا ما اعتقدنا ما يقوله رُواة الأخبار؛ فلقد عَذَّب أصدقاءه، واغتال أخته، وأغرق أطفاله، وأوقع بِوَزِيْرَيه حتى ماتا، ولقد ولّدت وفاته في شهر رجب سنة 567هـ ارتياح أقربائه.

لقد انطلق أولاده في تلك الأثناء إلى إشبيلية لمُبايعة السُّلطان المُوحِّدي برفقة عدد مُهم من أعيان المدينة. هل كان والد ابن عربي من بين هؤلاء؟. إنه

= ج1، ص32، وفي **روح القُدس**، ص22، وأبو الوائل [وأيضاً أبو الوابل. المترجم] إنما يفسر بأنه خطأ أو بقراءة سيئة لمخطوط كتاب **الإجازة**.

(69) ابن عِذاري، **البيان المُغْرِب في أخبار الأندلس والمَغْرِب**، ج3، ص78.

(70) Bosch Vila, *Sevilla islàmica*, p.257.

البيان المغرب، ج3، ص84.

لمن المُحتمل جدّاً (44) أن يكون الأمر كذلك. على كل حال، فإن أسرة ابن عربي تركت مُرسية نهائيًّا كي تستقر في العاصمة الموحدية حيث دخل والد ابن عربي في خدمة السلطان أبي يعقوب[71].

إن مَشهداً عجيباً ومُزعجاً في الآن نفسه ينفتح أمام ناظرَي الطفل ابن عربي؛ فقليلاً ما تُشبه إشبيلية، ربما فقط بحدائقها وعيونها التي لا تُحصى، مدينة مُرسية المُنطوية والمُنزوية. إنها مدينة ضخمة ذات كثافة سُكّانية مُرتفعة، تعج بالناس، صاخبة وتعددية حيث يختلط فيها العرب والأمازيغ (البربر) والأندلسيون، المسلمون والمسيحيون واليهود، وحيث يتردد مشاهير الفُقهاء على الشعراء والفلاسفة، وحيث الإباحيون الأكثر إفساداً بمُحاذاة كبار الأولياء. مدينة فيها الإغواء كبيراً، وتقريباً لا يقاوم.

(71) نفح الطيب من غصن الأندلس الرطيب لأحمد بن محمد المقّري التلمساني، ج2، ص162.

«في أيام جاهليتي»

عندما قال فرانسوا الأسّيزي François d'Assise ـ هذا الوليّ الآخَر من البحر الأبيض المتوسط والتي سبقت وفاته وفاة ابن عربي بعشر سنين تقريباً ـ بصدد الفترة المُضْطَربة والهائجة التي سبقت تحوُّله الدرامي : "في زمن خطيئتي" ، فإننا نعرف جيّداً على ماذا يدلّ هذا القول. لكن ما الذي يعنيه محيي الدين، وهو يكشف عن نفس الفترة من حياته، من قوله "في زمن جاهليتي" ، وهذا تعبير يُشير في تاريخ الحضارة الإسلامية إلى عصر "الجهل" والوثنية التي سبقت مجيء الإسلام؟ هل استسلم، مثله في ذلك مثل عدد كبير من الناس، لمفاتن إشبيلية التي لا تُقاوَم، هذه "العروس" التي طالما تَغَنَّى بها الشعراء[72]؟

لقد كانت مدينتا قُرطبة وإشبيلية في تنافس متواصل؛ فإذا كانت قُرطبة هي التي كانت مُفضّلة في القرون الأولى التي تلت الفتح الإسلامي، فإن إشبيلية هي التي ستتفوق بعد ذلك عليها؛ فمع الدولة الموحدية وخُصوصاً مع حكم السُّلطان المُوحِّدي الثاني، أبو يعقوب يُوسف عرفت إشبيلية ساعة مجدها وعظمتها (45).

هذا التفوُّق الاقتصادي والسياسي لإشبيلية يرجع إلى عاملين إيجابيين هما : الوادي الكبير الذي يُحيط ساحله الأيمن بالعاصمة الأندلسية، والغرافة L'Aljarafe، وهو الساحل الذي يمتد على غرب المدينة.

إن الوادي الكبير الذي يُقارنه عدد من المؤلفين العرب بوادي النيل، ودجلة وأيضاً بالفرات، هذا الوادي -الذي مَنْبِعهُ في قُرْطُبة- يُشكّل مع مينائه، وحوض السفن فيه مركز النشاط الاقتصادي الأكثر أهمية للمدينة، والشريان الرئيسي

---

(72) بصدد القصائد التي تغنّت بمفاتن إشبيلية، انظر:

H. Pérés, *Poésie andalouse...*, p.134 sqq.

للتبادل التجاري؛ فالبَحّارة أو رَبابِنة المَراكب ينقلون إليه ما لا يُحصى من البضائع من حِنْطة وفحم وقطن وزيت ـ بعضها للاستيراد وبعضها للتصدير ـ وجميع المُسافرين من أجانب وأهالي[73]. غير أنه بالرَّغم من مراقبة الأمين الذي يتحمل مع مُساعديه مَسْؤولية المُحافظة على احترام القانون، وعلى حسن التدبير، فإن الوادي الكبير كان أيضاً مكاناً للفِسْق والفُجُور؛ ففيه يتمّ تداول الخمر والأغاني والنساء بسهولة أكبر، أمام انزعاج ابن عَبْدُون الذي كتب يقول: "يجب أن لا يجوز النواتية امرأة يظهر عليها سِمة الفجور، وأن يعرف بها أمين الوادي [...] قطع النُّزهات للنساء والخلاع في الوادي واجب، فإنهن مُتبرِّجات"[74].

إن الوادي الكبير في قصائد الشعراء هو عقد "العروس"، في حين أن الغرافة l'Aljarafe هي التاج. هنا تَمتدُّ على عشرات الكيلومترات جميع المحاصيل الزراعية للمنطقة الإشبيلية من أشجار الزيتون وحقول القطن والمزارع والبساتين، إلخ[75].

لقد كانت أسرة ابن عربي من بين المُهاجرين الذين نزلوا بالعاصمة الأندلسية (إشبيلية) سنة 568هـ ووجدوا أمامهم مدينة في غاية الازدهار. لقد شرع السلطان أبو يعقوب يوسف سنة 567هـ، وهو مُعجب بإشبيلية، بالقيام بسلسلة من الأشغال الكبرى التي ستعدّل بصورة كبيرة جدّاً منظرها الحضري؛ فلقد قرر في مستوى أول بناء قنطرة تربط بين جانبَي الوادي الكبير، يعني من إشبيلية إلى أطريانة Triana، وباب الغرافة L'Aljarafe غرب إشبيلية الذي سهّل التواصل وكذلك التجارة بين المدينة وباديتها[76]. في هذه السنة نفسها أمر المُهندسين ببناء مجموعة من القصور الصُّغْرى المعروفة باسم "البحيرة" على أطراف إشبيلية (46)، قصور مُحاطة بحدائق شاسعة، وبساتين وحقول الزيتون الممتدة من[77] باب الغرافة L'Aljarafe غرب إشبيلية. وفي السنة نفسها، أي سنة 567هـ ابتدأ بوضع تصميم لأكبر جامع أقيم في محل جامع ابن عَدَّبَس المتضرر بالزلزال

(73) حول الوادي الكبير، انظر: J. Bosch Vila, *Sevilla islámica*, pp.206-216.

(74) Ibn Abdun, *Séville musulmane...*, p.127-128.

(75) حول بلدة الغرافة L'Aljarafe انظر: *Sevilla islámica*, pp.333-339.

(76) نفسه، ص159، 271.

(77) ابن صاحب الصلاة، **المَنّ بالإمامة**، ج2، ص464-467.

الأخير، والذي صار ضيقاً بأهل إشبيلية نظراً لتزايد عددهم، ولقد تمّ الانتهاء من بناء هذا الجامع الكبير، تبعاً لما يحكيه ابن صاحب الصلاة، سنة 571هـ، ولم يتمّ افتتاح صَوْمعته الشهيرة "الخيرالدا" التي ما تزال قائمة إلى اليوم، إلّا في سنة 577هـ/ 1182م(78). إنه من جميع الأشغال الأكثر مَنفعة بالنسبة لأهل إشبيلية التي قام بها هذا السلطان، والأكثر اعتباراً وعظمة إنما هو إعادة بناء قنوات الماء القديمة التي تعود إلى الرومان التي ستسمح من الآن فصاعداً بمد إشبيلية وسُكّانها بالماء الصالح للشرب. ولقد كان افتتاح مَحْبِس أو خَزّان الماء يوم 15 جُمادى الثانية سنة 567/ 1172 مُناسبة لاحتفال كبير حضره السُّلْطان وكبار أعيان المدينة(79)... لقد عرفت إشبيلية إذن ازدهاراً وبهاءً لم تعرفه من قبل.

ومع ذلك، فإن ما يُثير دهشة العابر من إشبيلية إنما هو هذا الامتزاج العجيب بين التقشُّف والترف، بين الزُّهد والفُسُوق، بين الورع والفجور، وهو

(78) **المَنّ بالإمامة**، المرجع السابق، ص474 وما بعدها. ["وكان المُوحِّدون الفاتحون لها قد اتخذوا في قصبتهم بداخل إشبيلية جامعاً صغيراً لصلاتهم في أيامهم وجَمْعهم، فضاق عند استيطانهم عنهم لتناسلهم وترادف وفود المُوحِّدين إليهم بالعساكر. وكان أيضاً جامع إشبيلية المعروف بجامع العَدَّبس قد ضاق بأهلها، فيُصلّون في رِحابه وأفنيته، وفي جوانب الأسواق المُتصلة به فيبعد عنهم التكبير بالفريضة، فربما فسدت صلاتهم..." المترجم].

(79) نفسه؛ ج2، ص468 وما بعدها وأيضاً *Sévilla islámica*; pp.229-231. [يقول عبد الملك بن صاحب الصلاة: "وإن أمير المؤمنين لما أحكم له بناء ما أَسَّسَهُ نظر في إجراء الماء لسقي ما غرسه. وكان خارج قَرَمُونة في الفحص (...) أثر قديم قد غيّر من بنيان ساقية قد علت الأرض (...) فخرج إليها الحاج المهندس يعيش، وحفر حوالى الأثر المذكور، فإذا به أثر سرب قد جلب فيه الماء قديماً إلى إشبيلية من عمل أوائل الملوك الروم الماضية (...) وعلم يعيش عند ذلك أن السرب قد تَحَقَّقَه فتمادى في العمل حتى وجد السرب من الوادي (...) فوزن الأرض في ذلك الموضع وساقه (...) إلى البحيرة المذكورة. فسُرّ أمير المؤمنين بذلك (...) وجلبه إلى داخل إشبيلية إلى القصور ولشرب الناس (...) وأمر ببناء محبس للماء بداخل إشبيلية، وجلب إليها الماء المذكور في يوم السبت الخامس عشر من جمادى الأخرة سنة سبع وستين وخمسمائة، وحضر أمير المؤمنين (...) في عسكر من كبار المُوحِّدين والفُقهاء والطلبة، وضُربت الطُّبول على إجرائه والسرور بوصوله إلى محبسه". **المنّ بالإمامة تاريخ بلاد المغرب والأندلس**، تحقيق الدكتور عبد الهادي التازي، دار الغرب الإسلامي، ص317-318. المترجم].

امتزاج يبدو بأنه قد أثّر في المدينة وطبعها بطابعه. إن حركة المُوحدين هي حركة دينية في الأصل[80]؛ فلقد اتخذ تلامذة المهدي بن تُومرت لأنفسهم رسالة بناء إسلام نقي وصارم، وتطهير عادات الأندلسيين المُنْحَلّة، وإقامة التوحيد الحقيقي؛ فالدولة المُوحّدية هي دولة ثيوقراطية حيث الدين هو الذي يحكم جميع مناحي الحياة؛ وإن عبد المؤمن الوَفِيّ لفكر مُعلمه قد طبّق بدون تساهل مذهب المهدي. لقد كان هو نفسه مُتَديِّناً جدّاً وميّالاً إلى الزُّهْد، وكان يُعاقِب بشدة كل انزياح أو ابتعاد عن الشريعة القرآنية؛ فالخمر ممنوع بصورة مُطْلَقة، وأن الذي لا يقوم بالصلوات المفروضة يُعتبر مارقاً، وأنه يتوجّب على اليهود والنصارى أن يهتدوا إلى الإسلام أو ينصرفوا[81].

وإن ابنه وخليفته أبو يعقوب يوسف مُتضلّع في علوم الدين، وأنه يعتزّ بحفظه **للصحيحين** عن ظهر قلب. لكنه أيضاً وهو ذو ذهن فاحص ومُحِبّ للاستطلاع انشغل أيضاً بالطب، وبالفلسفة (47)، وعلم التنجيم، وأحاط نفسه بشخصيات مشهورة مثل ابن طُفَيْل وابن رشد وابن زُهْر[82]. يحكي صاحب كتاب **المُعْجِب** عن أبي يعقوب يوسف بأنه: "أعرف الناس كيف تكلمت العرب، وأحفظهم لأيامها ومآثرها وجميع أخبارها في الجاهلية والإسلام، صرف عنايته إلى ذلك أيام كونه بإشبيلية والياً عليها في حياة أبيه (...) كان أحسن الناس ألفاظاً بالقرآن وأسرعهم نفوذ خاطر في غامض مسائل النحو، وأحفظهم للغة العربية (...) وتَبَحَّرَ في علم النحو حسبما تقدم، ثم طمح به شرف نفسه وعلوّ همّته إلى تعلم الفلسفة (...) وفي الجملة لم يكن في بني عبد المؤمن فيمن تقدم منهمْ وتأخرَّ ملك بالحقيقة غير أبي يعقوب هذا"[83]. وحتى من باب

---

(80) حول الدولة المُوحّديّة، انظر: R. Le Tourneau, *The Almohad Movement in North Africa in the 12th and 13th centuries*, Princeton, 1969.

(81) حول عبد المؤمن، انظر: *EI²* *s.v.*; Huici Miranda, *Historia del imperio almohade*, I, pp.209-217; *Trente-sept lettres officielles almohades*, éd par Lévi-Provençal, Rabat, 1941، ولاسيّما الرسالة 23 بتاريخ 556/ 1160، ص126-138.

(82) حول أبي يعقوب يوسف، انظر: *EI²* *s.v.*؛ المَرّاكشي، **المعجب**...، ص170-188، وHuici Miranda, *Historia...*, I, pp.303-312.

(83) **المعجب**...، ص170 وما بعدها.

المُبالغة نقول إن شخصية هذا الرجل الثقافية لا تَنحصر في الدائرة الضيّقة للعلوم الدينية بالمعنى الحصري للكلمة.

وشيئاً فشيئاً رَزَح المُوحِّدون على غِرار سُلطانهم الجديد تحت سِحر ترف المجتمع الأندلسي، والإشبيلي على الخُصوص؛ فلقد كانت إشبيلية مُلتقى للجميع un melting pot؛ فجميع الأجناس والطوائف من كل الآفاق تختلط فيها، وكذلك مختلف المواهب من مُغنِّين وشُعراء وموسيقيين إلى جانب العلماء والفلاسفة. فلقد تمثّل وجهَي "العروس" في الإباحية والزهد، في الفجور والوَلاية. من المؤكد أن ابن عربي قد عرف الوجه الثاني. لكن هل كان في فترة ما يُحاذي الوجه الأول؟

إن محيي الدين وهو ابن أسرة نبيلة وغنية قد عرف طفولة ومُراهقة هادئة، كان فيها خالي البال. ولا يبدو أنه قد تردَّد على مدرسة القرآن، التي كان فيها أكثر المؤدبين حسب ما يرويه ابن عَبْدُون جُهالاً والتعليم ضحلاً(84). لا شك أن ابن عربي مثل أبناء الأعيان يأتيه المُعلِّمون إلى بيته. وعلى كل حال، فإن ما هو مؤكد هو أنه تعلَّم القرآن على يد "شيخ الطريقة" أبي عبد الله الخَيّاط الذي ظل على الدوام مُتعلِّقاً به. يقول عنه: "وكنت أتعشق به وأنا صغير عند الذي كنت أقرأ عليه القرآن، وكان جاراً لنا [. . .] ما تمنَّيت من كل ما رأيت أن أكون مثله (48) إلّا هو، وآخيته لما رجعت إلى هذه الطريقة. . "(85). ولقد اتصل ابن عربي، سنوات فيما بعد أثناء رحيله إلى الشرق بالأخوين الخياط [وهما أبو عبد الله مُحَمَّد وأبو العباس أحمد] بالقاهرة حيث قضى معهما مدة شهر رمضان لا تُنْسَى(86).

من بين المُتصوِّفة الذين تعرَّف عليهم ابن عربي في طفولته أبو علي الشَّكَّاز الذي كانت تربطه علاقة صداقة بعمِّه أبو مُحَمَّد العربي وصار بعد ذلك واحداً من شيوخ صاحب **الفُتُوحات المَكِّيَّة**(87).

(84) *Séville musulmane*, pp.54-55.

(85) **روح القدس**، رقم 9، و 10، ص93؛ *Soufis d'Andalousie*, p.98 وأيضاً **الدُّرّة الفاخرة**، ص101، 119؛ وكذلك **مُحاضرة الأبرار**، ج2، ص31.

(86) **روح القدس**، ص93.

(87) **روح القدس**، رقم 12، ص96-98؛ *Soufis d'Andalousie*, pp.104-106. حيث =

في **حَوليّات إشبيلية** يُعتبر عام 574/ 1178 عاماً أسود؛ فالوادي الكبير الذي كان يُعتبر مصدراً للثروة والازدهار، سبّب آنذاك الخراب والضياع؛ فلقد فاض الوادي وأغرق البوادي وأتلف المَحاصيل الزراعية[88]. مُعاهدات السِّلْم المُوقّعة سنة 568-569هـ مع ملوك ليون، قشتالة والبرتغال قد تَهاوَت، فيُرسل ملك البرتغال ألفونس إنريكيز ابنه سانشو لمُهاجمة إشبيلية، وتواجَه الجيشان بالقرب من الغرافة L'Aljarafe، فكانت هزيمة المُوحِّدين[89].

لكن يبدو أن لا شيء من هذا قد أزعج حياة محيي الدين الهادئة والمُريحة إذا ما حكمنا على ذلك انطلاقاً من صمته تجاه هذه الأحداث؛ لقد كان بين الحين والآخر في رفقة أبيه أثناء تنقُّلاته[90]، وكان من ضمن أشراف المُجتمع الأندلسي، ووُعد بمنصب ناسخ لدى حاكم إشبيلية[91]. فلقد بدا وكأن مصيره قد تَحدَّد، . . . إنه سوف يسير على خُطى والده.

غير أن المُراهق قد أحسّ بجاذبية تَجُرّه نحو أمر آخر، لقد استشعر في داخله بحاجات روحية، غير أنه لا يزال يتردَّد في اتخاذ القرار الأخير. «إن هذا هو زمان جاهليتي» كما يقول، الزمان الذي بقي فيه الشاب ابن عربي منشطراً بين رغبته في الاستمتاع بخيرات هذه الدنيا وميله إلى طريق الله، الزمان الذي أدرك فيه الحقيقة بصورة غامضة وفَضْفاضة، ومن دون أن يعرفها في كل شساعتها وامتلائها. فإنْ لم يكن يعصى الله تماماً، فإنّه كان يعبده على التخفيف. يقول في كتابه **رُوح القُدس** مُعترفاً: "فإذا كان آخر الليل أنام أنا وجماعة السوء مثلي (49)، وقد تعبنا من كثرة ما رقصنا، فلا نلحق ننام إلّا والصبح قد قام، فنقوم نتوضّأ أقل ما ينطلق عليه اسم الوضوء، ثم نجيء إلى المسجد، هذا إذا وُفِّقت، وإلّا فالأغلب على من هذه حاله أن يصلّي في داره بـ «إنّا أعطيناك

= وضّح ابن عربي بأنه عاشره من وقت دخوله في الطريقة حتى مات.

(88) **البيان المُغرِب**، ج3، ص112؛ *Sevilla islàmica*, p.215.

(89) Huici Miranda, *Historia...*, I, p.278.

(90) **الفُتُوحات**، ج4، ص540.

(91) ابن الأبّار، **التكملة**، بعناية فرانشيسكو كوديرا، مدريد 1889، رقم 1023؛ ابن عبد الملك المراكشي، **الذيل والتكملة**، تحقيق إحسان عباس، ج4، ص494.

الكَوْثر»[92] و«سورة الفاتحة» [والقُنُوت ليس بواجب فأتركه، وأنقرها مُخفَّفة جداً ثم أضطجع إلى وقت الضحى لأستريح. هيهاتِ والله ما كانت طريق الله هكذا]. وفي بعض الأحيان، إن كنت مُوَفّقاً أكثر من غيري توضأت وخرجت إلى المسجد، وإذا دخلت فيقال لي : قد صلّى الناس، فلا أجد لذلك حُزناً، ولا أكثرت بل أقيم الصلاة وأصلّي وأخرج وكأنه ما فاتني شيء، لاهيَ القلبِ مسروراً [وأقول: "قد حصل لي أجر الجماعة بقصدي وأراحني الله من تطويل الإمام"]، وإن أدركت الصلاة مع الإمام فأنا في تلك الصلاة على أحد وجهين، إذا كنت مُستريح القلب من كل شيء إما حاضر في ليلتي البارحة وحسنها، وما كان أحسن ذلك القول وشعره، وأقضي صلاتي كلها في هذا، حتى لا أدري ما صلّى الإمام ولا بما صلّى، وإنما رأيت الناس يفعلون شيئاً ففعلت مثلهم [ركعوا فركعت، وسجدوا فسجدت، ووقفوا فوقفت، وجلسوا فجلست]، أو يكون النوم قد أخذ مني -وهي الحالة الثانية- فأَتَرَقَّب عن ذلك إفراغ الإمام، وتثقل علي القراءة، وأغتاب الإمام في نفسي وأمقته، وأقول: "ما أثقله قد افتتح سورة الحَشْر أو الواقعة. هلّا كان قنع بالانْفِطار والفَجْر[93]؟ والنبي [صلّى اللّه عليه وسلّم] قد أمرنا بالتخفيف. [هذا خلاف السُّنّة]. . ."[94].

إن هذا الاعتراف دقيق جداً وواقعي جداً بحيث لا يمكن حُسْبانه من جنس التزييف الأدبي الذي يستهدف إنتاج مُفارقة أو تَضادّ قائم بين "ما قبل" و"ما بعد"، كما هو الحال غالباً في التقاليد الروائية عن "الهداية". إنه اعتراف يُلقي الضوء على الحالة الذهنية للشاب محيي الدين، ومشاعره المتناقضة التي تعمّ وجدانه. لقد أعجبه هذا العَمّ المُسِنّ الذي أغلق دُكّانه صباح يوم كي يتجه بكُلّيته نحو الله، ولقد كان يكنّ الاحترام والتقدير لأبي عبد الله الخيّاط الذي اكتشف على يده أسرار القرآن وعجائبه، وجعله يَحْلُم في سرّه بأن يكون شبيهاً لهذا الولي في يوم من الأيام، وفي نفس الوقت لم يتخلَّ بعد عن هذه السهرات الموسيقية

(92) يتعلّق الأمر بالسورة 108، وهي أقصر سورة في القرآن.

(93) سورة الانفطار (82) وسورة الفجر (89) قصيرتان، في حين أن سورة الحشر (59) وسورة الواقعة (56) طويلتان.

(94) روح القدس، ص42.

الطويلة في صُحْبة رفاقه. لقد كان جاهلاً (50)، ولم يتَّخذ بعد القرار النهائي. غير أن توبة ابن عربي، إذا ما اعتمدنا فقط على المعلومات الأكيدة التي نَتوفّر عليها، لم تكن تظهر كَتَخَلٍّ مُفاجئ عن مُغريات الدنيا؛ فخروجه عن زمان الجاهلية يظهر وكأنه خروج من مرحلة الغفلة والطيش، و"اللهو" بالمعنى الأكثر باسكالية للكلمة.

الفصل الثاني

الموهبـة



عندما طلبني الحقُّ إليه

متى؟ كيف؟ لماذا؟ هذه أسئلة يطرحها الإنسان "العادي" كل مرة يجد فيها نفسه في مُواجهة حالة فرد يختار الحق فجأة.

ولكي يُجيب هذا الإنسان العادي على هذه الأسئلة، فإن عليه أن يحصل أحياناً على سرد سيرة ذاتية مُفصَّلة، مثل **اعترافات** القدّيس أوغسطين. لكن حتى في الحالة النموذجية التي يحصل فيها على حكاية "صِرّفة" تنفلت عن التقاليد الورعة، التي يذهب ضحيتها -في الغالب- هذا النوع الأدبي، فهل هذا يكفي كي يتمّ النفاذ إلى أعماق روح هذا المسار الغريب المُحيّر وفهمه؟ إنه في أغلب الأوقات، ولكي يُلزمنا الولي على اتباع سيره في طريقه، فإنه يصمت ويظل التاريخ أبكمَ. هذا هو ما يحصل في حالة ابن عربي[1]. وبالفعل، فإنه لا سرد مُنظَّماً ومؤرَّخاً أو ضابطاً لمراحل تبدُّله أو تقلُّبه يوجد في كتاباته. لكن من بين آلاف الصفحات التي يضمها عمله، فإنه غالباً ما يقوم بتعزيز وجهة نظر كان قد فَصَل القول فيها بالإحالة إلى تجربته الروحانية الخاصة. إنه في بعض الكلمات أو بعض الجمل يترك التفاصيل البيوغرافية الثمينة جداً تنفلت. وإنا سنحاول بمُساعدة هذه المؤشرات المُشتَّتة، وتتميمها بشواهد تلامذته أو أتباعه وكُتّاب سيرته الذاتية (52) الإجابة عن الأسئلة المطروحة أعلاه.

إننا نُلاحظ بصورة مُباشرة في عدد من مقاطع كتبه التي يُلَمِّح فيها ابن عربي ـ بشكل صريح أو غير صريح ـ إلى "رجوعه إلى الحق" استخدام بعض المُصطلحات

---

(1) إن كان ابن عربي يحكي، أحياناً في مُناسبات عديدة، عن مراحل مصيره الروحاني اللاحق، فإنه يُوجز laconique أو يختصر في كتاباته فيما يتعلّق بظروف ودوافع "تحوله أو تبدُّله أو تقلُّبه"؛ فالمُؤشرات الأكثر تفصيلاً التي كان يُقدمها شفويًّا لأتباعه أو تلامذته (والتي نرجع إليها) تستبعد في نظرنا فرضية كتمان أو تحفُّظ مقصود.

وذلك مثل، الخَلْوة، (في **الفُتُوحات**، ج1، ص153، ج3، ص488)، الفتح (في **الفُتُوحات**، ج1، ص153، 616)، المُبشّرة أو أحياناً الواقعة (في **الفُتُوحات**، ج2، ص491، ج4، ص172)، التوبة (في **الفُتُوحات**، ج2، ص49، ج3، ص49)، الرجوع (في **الفُتُوحات**، ج2، ص491 و548، ج4، ص172، **روح القدس**، ص98). هذه المُصطلحات هي بمثابة قِطَع أو أجزاء غير متساوقة، وهي التي سوف تسمح لنا، وهي مرتّبة بصورة مُتماسكة، بأن نُعِيد -بطريقة منطقية- بناء الأطوار أو الأوجه المُتتابعة "لرجوع ابن عربي إلى الحقّ".

واحدٌ من المقاطع المشهورة من كتاب **الفُتُوحات** هو الذي يقدّم الإجابة عن السؤال متى؟. إنه يتعلَّق باللقاء المشهور بين ابن عربي وابن رشد. يُحدد عثمان يحيى -مستنداً إلى مقطع آخر من **الفُتُوحات** يتحدث فيه ابن عربي عن "دخوله في الطريق" [أو التحاقه بطريق الصُّوفية] عام 580/ 1184- هذا اللقاء بين الولي والفيلسوف في السنة نفسها تقريباً[2]. بعض التفاصيل الواردة في الحكاية المعنية تتناقض، في رأينا، مع مثل هذا الافتراض. يحكي ابن عربي [قائلاً]: "دخلت يوماً بقُرطبة على قاضيها أبي الوليد بن رشد، وكان يرغب في لقائي لما سمع وبلغه ما فتح الله به علي في خَلْوتي. فكان يُظهِر التعجُّب مما سمع فبعثني والدي إليه في حاجة قصداً منه حتى يجتمع بي، فإنه كان من أصدقائه وأنا صبي ما بَقَل وجهي ولا طَرَّ شاربي..."[3].

لقد كان ابن عربي إذن شاباً عُمْره على الأكثر خمسة عشر عاماً. فإذا كان تاريخ لقائه بابن رشد هو عام 580 كما افترض عثمان يحيى ذلك، فإنه سيكون قد بلغ عشرين عاماً، ولا شك أن وجهه قد أَبْقَلَ وشاربه قد طَرَّ. وبناء على ذلك، يبدو لنا أنه من غير المُحتمل تماماً أن تتمّ هذه المقابلة (53) في تاريخ لاحق على 575/ 1179. بدون شك هل سنندهش من كون أن شخصية مُهّمة جدّاً ورائعة مثل ابن رشد ـ الذي كان قريباً من السلطان أبي يعقوب يوسف والذي كان طبيبه الخاص وشغل في هذه الفترة وظيفة قاضٍ بقُرطبة[4] ـ قد طلبت اللقاء

---

(2) O.Yahia, *Histoire et classification*, I, p.94 [في الترجمة العربية، ص109، المترجم]

(3) **الفُتُوحات**، ج1، ص153-154.

(4) حول ابن رشد انظر: المَرّاكشي، **المُعْجِب**، ص174، 175، 224؛ أبو الحسن النُّباهي، =

بشاب قد زعم أنه قريب من السماء. إن كُتّاب سيرة الفيلسوف الأندلسي العربي، لم يكونوا مُندهشين للغاية من هذا الطلب: فهم يقولون عن ابن رشد إنه إنسان مُتواضع جدّاً، وإن له فُضُولاً وعَطَشاً لا يرتويان أبداً؛ فلقد كتب ابن الأبّار (ت. 658هـ/ 1260م) بصدده قائلاً: "ولم ينشأ بالأندلس مثله كمالاً وعلماً وفضلاً، وكان على شرفه أشد الناس تَواضعاً وأخفضهم جَناحاً، عُني بالعلم من صِغَره إلى كِبَره حتى حُكي عنه [أنه] لم يَدَعْ النظر ولا القراءة منذ عَقِلَ، إلّا ليلة وفاة أبيه وليلة بنائه على أهله [...] ومال إلى علوم الأوائل، فكانت له فيها الإمامة دون أهل عصره، وكان يُفزَع إلى فتواه في الطب كما يُفزَع إلى فتواه في الفقه مع الحظ الوافر من الإعراب والآداب"[5].

في هذه الفترة إذن تمّ لابن عربي الفتح في خَلْوة[6]، ونحن نستند في ذلك على شهادة ابن عربي نفسه. إن الفتح، وهو يدل من الناحية الاشتقاقية على الانفتاح، ويستعمل في القاموس التقني للتصوف للدلالة على الانفتاح الروحاني، على الإشراق، الذي يُسجل بلوغ منزلة عُليا في السفر الروحاني - لا يتمّ أو يحدث عادة إلّا بعد مُدة طويلة من الرياضة[7]. من المُهمّ أن نسجِّل أن ابن عربي، في هذا المنظور، يُحذّر بالضبط المبتدئ في **رسالة الأنوار** من الحصول المُبتسر على الفتح: "فإذا كان وَهْمُك حاكماً عليك فلا سبيل إلى الخَلْوة إلّا على يد شيخ مُمَيَّز عارف، وإن كان وَهْمُك تحت سلطانك فخذ الخَلْوة ولا تبالي. وعليك بالرياضة قبل الخَلْوة. والرياضة عبارة عن تهذيب الأخلاق وترك الرُّعونة (54) وتحمّل الأذى، فإن الإنسان إذا تقدم فتحه قبل

= **تاريخ قُضاة الأندلس**، بيروت، 1983، ص111؛ وأيضاً .E. *EI*² *s.v.* Ibn Rushd; E. Renan, *Œuvres complètes*, Paris, 1949, III, chap. I.

(5) ابن الأبّار، **التكملة**، تحقيق كوديرا، رقم 853.

(6) انظر حول مفهوم الخَلْوة عند ابن عربي البابَين 78 و79 من **الفُتُوحات**، ورسالة **الأنوار**، حيدرآباد الدكن، 1948، ترجمها وحلّلها ميشيل شودكيفيتش في كتابه: *Le Sceau des saints, prophétie et sainteté dans la doctrine d'Ibn Arabî*, Paris, 1986, pp.181-221.

(7) انظر: حول مفهوم الفتح عند ابن عربي **اصطلاحاته الصوفية** (حيث استعمل صورة الفتح)، حيدرآباد الدكن، 1948؛ **والفُتُوحات**، ج4، ص220.

رياضته فلن يجيء منه رجل أبداً إلّا في حُكْم النادر"[8]. والحال أن ابن عربي يُمثّل هو نفسه واحداً من "هذه الحالات النادرة": إن الفتح بحسب تعبيره هو نفسه قد تَقَدَّم على الرياضة عنده (قد تَقَدَّم فتحي على رياضتي)[9]. بعبارة أخرى، إن الأمر يتعلّق - لكن سوف تسنح لنا الفرصة للعودة إلى هذه النقطة - بتجربة الجذبة[10] وليس بنتيجة أو نهاية سلوك ما، بتدرُّجٍ مَنْهجيّ خطوة خطوة على الطريق المؤدّي إلى الحق.

غير أن هذا كله لا يُخبرنا عن هذا الذي دفع هذا الشاب إلى أن يعتزل عن العالم. يظل العمل الأكبري حول هذه النقطة أخرس بكل عناد، وإنه ينبغي علينا أن نبحث في مكان آخر عن إجابة. إن الكاتب الوحيد، من بين كُتّاب سيرة ابن عربي، الذي تصدّى لهذه المُشكلة، على ما نعلم، والذي أتى بعد مُدة طويلة لولينا، هو القاري البغدادي (ت. 821هـ/ 1418م). وكما لاحظنا ذلك، فإن كل خبر أو معلومة صادرة عن مؤلِّف **مَناقب ابن عربي** ينبغي أن تُعالج بحذر وتبصُّر كبيرين؛ فلقد قرر، وهو مُتحمس أكبري، أن يُقنع قارئيه بأي ثمن كان بقدسية الشيخ الأكبر وولايته، إنه لا يَتوانى عن تزييف النصوص - لاشك أنه يفعل ذلك بكل صدق - كي يجعلها تقول ما لا تقول[11]. غير أننا، لما كنا لا نستطع الحصول على شواهد أخرى، والحالة هذه، غير هذه الشهادة، فإننا نقدمها هنا كمؤشر، وهي قوله: "[... فوصل الدور إلى الشيخ محيي الدين رضي الله عنه، وأخذ القَدَح بيده وأراد شربه]، فسمع قائلاً يقول: يا مُحَمَّد (55) ما لهذا خُلِقْتَ. فَرَمَى بالقَدَح وخرج مَدهوشاً. فلما وصل إلى باب داره، رأى بالباب راعي غنم الوزير قد وصل بالتُراب الذي كان عليه كل يوم، فاستصحبه إلى ظاهر

---

(8) **رسالة الأنوار**، حيدرآباد الدكن، 1948، ص5، و *Le Sceau des saints*, p.190 نلاحظ أن ابن عربي في نفس المقطع يأمر المُبتدئ بأن لا يدخل إلى الخَلْوة إلّا بعد الرياضة، الأمر الذي ليس هو بالطبع حالته.

(9) **الفُتُوحات**، ج1، ص616.

(10) انظر: حول مفهوم الجذبة عند الأمير عبد القادر، *Écrits spirituels*, Paris, 1982, trad. par Michel Chodkiewicz, introduction, p.24.

(11) لقد لاحظنا بالخُصوص اختلافات جسيمة بين الترجمة المُقدّمة من طرف البغدادي عن بعض نُصوص مُدوّني الأخبار وهذه النُّصُوص نفسها.

البلد، وأخذ ثيابه فلبسها، وأعطاه ثيابه، وساح إلى أن وصل بعد ساعات إلى جَبَّانة، وكانت على نهر جارٍ، فقصد الإقامة بالجَبَّانة، فوجد في وسطها قبراً قد خُسِفَ به وانهدم، وصار مثل المَغارة الصغيرة فدخله، واشتغل بالذكر لا يخرج إلّا وقت الصلاة. قال الشيخ [رضي الله عنه] فأقمتُ بتلك الجَبَّانة أربعة أيام، وخرجت بعدها بهذه العلوم كلها"[12].

شهادة أخرى هي أكثر صَلابة، لأنها صادرة من واحد من التلاميذ أو الأتباع الأكثر قُرباً من الشيخ الأكبر، تتلاقى على ما يبدو، مع نهاية رواية مناقب البغدادي، تلك الشهادة التي دَوّنها إسماعيل بن سَوْدَكِين النُّوري (ت. 646هـ/1248م) في رسالة صغيرة عنوانها هو كتاب **وسائل السائل**[13] "لقد كنت في الخَلْوة، يحكي ابن عربي لتلميذه ـ قبل الفجر، فتلقيت الفتح قبل طلوع الشمس. وحصلت بعد الفتح[14] [. . .] في الصباح وأيضاً على منازل أخرى. بقيت في هذا المكان أربعة عشر شهراً وحصلت بذلك على الأسرار التي كتبت عنها بعد ذلك. وكان فَتْحِي جَذْبَةً في تلك اللحظة"[15]. هل تتماهى هذه الخَلْوة لمدة أربعة عشر شهراً مع تلك الخَلْوة التي، بحسب القاري البغدادي، قضاها [ابن عربي] في مَقْبرة لمدة أربعة أيام؟ ومهما يكن السبب، نلاحظ أن الروايات الثلاث (تلك التي نجدها في **الفُتُوحات**، وتلك التي في **المَناقب**، ورواية كتاب **وسائل السائل**) تُحيل جميعها إلى فتح تمّ الحصول عليه في خَلْوة، فضلاً عن ذلك أن شهادة البغدادي وشهادة ابن سَوْدَكِين تُحدّدان أو تُعيّنان أن ابن عربي قد تلقى خلال هذه العُزْلة العلوم والأسرار التي سيفشيها أو يبوح بها بعد ذلك في عمله. والحال (56) أنه إذا ما رجعنا من جديد إلى رواية كتاب **السِّيرة** عن اللقاء بابن رشد وإلى الحوار الذي تلاه، فإننا سندرك بأن صبيّاً هو ابن عربي قد ظهر بالفعل مالكاً لعلم واسع، والذي هو عند الفيلسوف نفسه غامض أو مُختلط

---

(12) مناقب ابن عربي، ص22.

(13) لقد تمّ نشر هذه الرسالة من طرف، Manfred Profitlich, *Die Terminologie Ibn Arabis im Kitāb wasā'il al-sā'il*, Text, ubersetzung und Analyse, éd. K.Schwarz, Verlag, Fribourg-en-Brisgau, p.21.

(14) جزء من الجُملة غير تامّ وغير مفهوم.

(15) كتاب **وسائل السائل**، ص21.

يقول: "فعندما دخلت عليه قام من مكانه إليّ محبة وإعظاماً فعانَقني وقال لي: نعم؟ فقلت له: نعم. فزاد فرحه بي لفهمي عنه. ثم إني استشعرت بما أفرحه من ذلك فقلت له: لا. فانقبض وتغيَّر لَوْنُه وشَكَّ فيما عنده. وقال: كيف وجدتم الأمر في الكشف والفيض الإلٰهي هل هو ما أعطاه لنا النظر؟ فقلت له: نعم ولا. وبين نعم ولا تطير الأرواح من موادها والأعناق من أجسادها. فاصفرَّ لونه، وأخذه الأَفْكَل وقعد يُحَوْقِل، وعرف ما أشرت به إليه.."(16).

لنذكر، كي نختم الحديث عن هذه الخَلْوة الحاسمة، شهادة أخيرة هي في نظرنا ليست أقل جدارة بالثقة من السابقة إنها رواية مؤيَّد الدين الجَنْدي (ت. حوالى 700هـ/ 1300م) مؤلف شرح مشهور عن **فُصُوص الحِكَم**، تعلّم عن معلمه صدر الدين القُونَوي تلميذ وربيب ابن عربي حيث يقول: "فتح له [أي لابن عربي] في أوائل فتحه في المُحَرَّم أيضاً على ما رَوَيْنا عن الشيخ - رضَي الله عنه - الخد الخلق أول مبشِّرة في إشبيلية من بلاد الأندلسَ تسعة أشهر لم يفطر فيها، دخل في غُرّة المُحَرَّم، وأُمر بالخروج يوم عيد الفطر [وبُشِّر بأنه خاتم الولاية المُحَمَّدية، وأنه وارثه الأكمل في العلم والمال والمقام]"(17).

هل هذه الشهادات الثلاث (البغدادي، ابن سَوْدَكِين، الجَنْدي) - والتي تُعتبر واحدة منها هي المُباشرة، وهي شهادة ابن سَوْدَكِين - تُحيل إلى نفس الخَلْوة أم إلى عدد من الخَلْوات (57) متمايزة فيما بينها ومُتتابعة؟ هُناك مؤشر في الخَلْوة المشارة من طرف الجَندي يظهر في نهاية النص - وهي التي سنعود إليها في فصل آخر - يُوحي بأن الأمر، يتعلَّق بخَلْوة قام بها ابن عربي في إشبيلية سنة 586هـ، وإذن بعد دخوله الطريق طبعاً. أما فيما يتعلَّق بروايتَي البغدادي

---

(16) لقد رجعنا إلى ترجمة هنري كُوربان في كتابه **الخيال الخَلّاق...**، ص39-40. إن الحِوار بين ابن عربي وابن رشد، هو لأول وهلة كما هو عند كوربان يبدو لُغزاً وأن كوربان لا يقترح تأويلاً له. ومع ذلك، فإن قارئ الصفحات التي تلي هذا الحوار وترتبط به مُباشرة كما لاحظ ذلك ميشيل شودكيفيتش في نُدوة séminaire بـ E.H.E.S.S. سنة 1986 يُشير بوضوح إلى الجدال بين الفيلسوف والولي الشاب المُتعلق ببعث الأجساد. *[ونحن بدورنا رجعنا إلى النص الأصلي في* ***الفُتُوحات المَكّيّة****، ج1، ص154 المترجم].*

(17) الجَندي، **شرح فُصُوص الحِكَم**، طبعة آشتياني، مشهد، 1982، ص109.

وابن سَوْدَكِين، فإنهما كلتيهما يصفان، بحسب ظننا، وعلى الرغم من أنهما يختلفان في تحديد المدة -الخَلْوة الأولى التي أتّمها الشاب محيي الدين قبل مدة من لقائه بابن رشد، والتي تمّ لديه فيها الوعي بأنه قد حصل ليس فقط على الفتح، وإنما أيضاً ـ بكيفية إجمالية بلا شك- على جميع العلوم الإلٰهية التي سيعرضها فيما بعد في كتاباته. غير أنه من المناسب أن نشير إلى أن ابن عربي قد أنجز عدداً لا يُحصى من الخَلْوات[18] خلال مجرى حياته (هُناك بعض التأويلات، مثل تأويل الذَّهَبي، التي لم تأخذ ابن عربي بالحُسنى قط فاعتبرت بأن صحته العقلية قد تضرَّرت بشكل خطير بهذه الخَلْوات)[19]؛ من المُمْكن أن الأمر يتعلّق إذن بخَلْوَتَيْن في بدايات أمره.

ومهما يكن من أمر، يبدو بصورة يقينية، على ضوء هذه النصوص المُتَنوِّعة، أن أول مرحلة في المسار الروحي لابن عربي كانت فتحاً مُباشراً ـ أو بصورة أدَقّ كانت جَذْبة ترجع إلى تدخّل إلٰهي مُباشر ومُفاجئ ـ حصل لابن عربي دفعة واحدة وبدون جُهْد سابق، أثناء خَلْوة كانت على الأرجح في مَقْبَرة بإشبيلية، حيث استمر بالعُزلة فيها، سنوات فيما بعد.

لابد لكل موهبة روحانية من أن تمرّ حتماً ـ خشية إخفاق ـ في لحظة مُعطاة بالتوبة، على عكس الفتح أو الجَذْبَة اللذين يحصلان في استقلال عن إرادة الولي؛ إن التوبة هي فعل إرادي وواع بالندم، إنها الرغبة الراسخة في الرجوع إلى الحق، إنها السعي نحو وضع حد للضلال أو التيه. هنا التاريخ يحكي ما وراء التاريخ. وبالفعل، فلقد أعلن ابن عربي بأنه قد تاب على يد عيسى "شيخه الحقيقي" الأول. يقول بدون أن يُحدّد تاريخ الحدث: "وعلى يده تُبْتُ (58)، ودعا لي بالثبات على الدين في الحياة الدنيا وفي الآخرة، ودعاني بالحبيب،

---

(18) غالباً ما كان ابن عربي يُلمّح في متنه أو عمله إلى هذه الخَلْوة أو تلك التي أقامها أو أنجزها هو نفسه. سنرى بأنه قد أكثر من هذه الخَلْوات عام 586هـ.

(19) الذهبي، **ميزان الاعتدال**، بيروت، 1963، III، ص659، من المُلائم أن نُشير إلى أن أسين بلاثيوس له نفس الرأي مثل الذهبي، انظر:

L'Islam christianisé, pp.53, 62, 79, 82.

وأمرني بالزهد والتجريد"[20]. ويقول في مكان آخر عن عيسى: "وهو شيخُنا الأول الذي رجعنا على يده، وله بنا عناية عظيمة لا يغفل عنا ساعة واحدة"[21]. إن العطف المُتبادل والعلاقة المُمتازة اللذين قاما منذ البداية بين ابن عربي والنبي عيسى -الذي هو تبعاً للتراث الإسلامي سيعود إلى الأرض عند نهاية الزمان كي يقيم السِّلْم والعَدْل في تَوَافُق مع الشريعة الإسلامية- ليسا عرضيين: هُناك كما نُلاحظ ذلك لاحقاً نقطة مُشتركة بينهما. وعلى كل حال، فإنه من المُدهش عندما نُلاحظ التكرار والسِّمة الواضحة جدّاً لهذه الإحالات إلى عيسى وإلى دوره كـ "شيخ أول"، أن أهميّة هذه العلاقة قد انفلتت من هنري كوربان الذي أصرّ بأن يجعل من الخَضِر هو "معلِّم" الشيخ الأكبر. إنّ تدخُّل الخَضِر هو فعلاً حقيقي لكنه يتموقع في زمان أبعد من هذا وسيكون أقل حسماً بكثير.

لقد ضاعف محيي الدين الجهود، وهو قد تقوّى اقتناعه ويقينه بفعل التشجيعات المُستمرّة من طرف عيسى، فقرر التخلّي عن زخارف الدنيا المُحيطة به، والتجرد من ممتلكاته، كما أمره هذا الشيخ المافوق طبيعي بذلك. ويشرح ابن عربي، بأن التلميذ الذي ليس لديه أسرة يُعيلها، يتجرَّد من جميع ممتلكاته ويتركها لشيخه، إن كان له واحد، يقول: "وهكذا كان خروجنا عما بأيدينا، ولم يكن لنا شيخ نحكّمه في ذلك، ولا نَرْميه بين يديه، فَحَكَّمْنا فيه الوالد رحمه الله لما شاورناه في ذلك. فإنّا تركنا ما بأيدينا ولم نُسند أمره إلى أحد، لأنّا لم نرجع على يد شيخ، ولا كنت رأيت شيخاً في الطريق، بل خرجت عنه خروج المَيِّت عن أهله وماله، فلما شاورنا الوالد وطلب منا الأمر في ذلك حكّمناه في ذلك. ولم أسأل بعد ذلك ما صنع فيه إلى يومي هذا"[22] (59).

مؤشران جوهريان يُستخلصان من رواية ابن عربي: ففي مستوى أول: يُشير بوضوح في بداية النص إلى أنه لا يتحتم التجرد من الممتلكات إلّا على ذاك [الداخل في الطريق] الذي ليست له عائلة يُعيلها. وبناء على ذلك، فإنه يُظهر لنا

(20) **الفُتُوحات**، ج2، ص49، وكذلك **الفُتُوحات**، ج2، ص365، ج4، ص77؛ وديوان **المعارف**، ms, Fatiḥ 5322, f°214 **مخطوط الفاتح**.

(21) **الفُتُوحات**، ج3، ص341.

(22) **الفُتُوحات**، ج2، ص548.

أنه من الصعب أن نتصوَّر بأن ابن عربي قد تَصَرَّف بشكل مُخالف، وإذن بأن نقبل بأنه سيتخلَّص من ثروته لو كانت له في تلك الفترة زوجة يُعيلها. ومع ذلك، فإن أسين بلاثيوس قد أكد ـ بدون أية إحالة ـ أن ابن عربي قد تزوج مُبكِّراً في إشبيلية بمريم بنت مُحَمَّد بن عَبْدُون[23]. لا وجود لأي مصدر ولا لأي نص لابن عربي يُشير بل ولا يُوحي إلى هذا على ما نعلم. وفي المقابل، فإن ابن عربي أعلن في **الفُتُوحات**[24] أنه خلال ثمانية عشر عاماً التي تلت دخوله في الطريق قد هرب من النساء: "ولقد كنت من أكره خلق الله تعالى في النساء وفي الجِماع في أول دخولي إلى هذا الطريق، وبقيتُ على ذلك نحواً من ثمانِ عشرة سنة". من المُمْكن جداً أن ابن عربي لم يَعْقِد زواجاً قبل وصوله إلى الشرق، إلى مكّة سنة 598هـ، حيث كان عدد من المغاربة يقطنون فيها مؤقتاً ـ ومن بينهم بنو عبدون ـ. ومن جِهة أخرى، فإن ابن عربي قد أعلن بصراحة أنه في الفترة التي تخلّى فيها عن خيراته لم يكن لديه بعد أي شيخ في الطريق: وعلى افتراض أنه قد بدأ يتردد عليهم، كما سنرى ذلك، على أقل تقدير سنة 580/ 1184، فإنه ينتُج عن ذلك أن هذه الفترة تقع في وقت سابق، وهو لم يبلغ بعد عشرين عاماً.

يرسم هذا الفعل الزُّهْدي التام انعطافاً حاسماً في مصير ابن عربي؛ فلقد اختار طريق الفقر والزهد ولم يتحول عنه أبداً. ومنذ الآن فصاعداً وحتى نهاية حياته لم تكن وسائل عيشه سوى العَطايا والصدقات التي يتلقّاها من أصحابه في الطريق ومن بعض العائلات الأميرية عندما سيستقرّ في الشرق[25]. يتعلّق الأمر بالنسبة إليه بتحقيق العُبُودية المَحْضَة التي تتطلب من الولي التخلّي عن جميع الحقوق، وعن جميع المُمْتلكات التي يُمكن أن تقوّي فيه وهم الرُّبُوبية، والسيادة (60). زيادة على ذلك، فإن الأشياء التي يملكها تحافظ من هنا على حق عليه، وأن تملُّكها يُعَرْقل بمعنى ما عبودية الحق وحده، يقول الشيخ الأكبر: "فكل عبد

(23) Asin Palacios, *L'Islam chritianisé*, p.28.

(24) **الفُتُوحات**، ج4، ص84.

(25) سنرى بأن ابن عربي قد كان قريباً جدّاً من عدد من السلاطين الأيوبيين، وخُصوصاً الملك الظاهر في حلب والملك العادل في دمشق، وفي الأناضول بالملك السلجوقي كَيْكاؤوس الذي استضافه عدة سنوات. وكذلك في دمشق قد رعاه القاضي الشافعي محيي الدين بن زكي وفي تربته سيدفن.

إلٰهي توجّه لأحد عليه حق من المخلوقين فقد نقص من عبوديته للّه بقدر ذلك الحق"[26]. وعلى العُموم، فإن ذاك الذي لا يَمْلك شيئاً لا يَمْلكه شيء إلّا اللّه. يقول: "ومن الزمان الذي حصل لي فيه هذا المقام [العبودية المحضة] ما ملكت حيواناً أصلاً بل ولا الثوب الذي ألبسه، فإني لا ألبسه إلّا عارية لشخص معيّن أذن لي في التصرف فيه، والزمان الذي أتملّك الشيء فيه أخرج عنه في ذلك الوقت إما بالهِبة أو بالعِتْق إن كان ممن يُعتق. وهذا حصل لي لما أردت التحقق بعبودية الاختصاص للّه. قيل لي: "لا يصحّ لك ذلك حتى لا يقوم لأحد عليك حُجَّة" قلت: "ولا لله إن شاء الله" قيل لي: "وكيف يصح لك أن لا يقوم لله عليك حُجَّة؟" قلت: "إنما تُقام الحُجَج على المُنكرين لا على المُعترِفين وعلى أهل الدعاوى وأصحاب الحظوظ لا على من قال: "ما لي حق ولا حظ"[27]".

سوف تتمّ عملية تعويض أو مُكافأة جهود الشاب محيي الدين سريعاً برُؤيا رأى فيها نفسه تحت رعاية الأنبياء، عيسى وموسى ومُحَمَّد [عليهم السلام]. ولحسن الحظ أننا نَتَوَفَّر بالنسبة لهذا الحدث الروحاني -الكبير، كما سنرى ذلك في صيرورة تَوْبة ابن عربي- على روايتين تتعلّقان بسيرته الذاتية تظهران في رسالتين مُختصرتين غير منشورتين لابن عربي وهما **ديوان المعارف**[28]، وكتاب **المبشِّرات**[29].

في النص الأول يُقدّم لنا ابن عربي ترجمة مُوجزة ولكنها شاملة عن هذه الفترة.

أثناء هذه الرُّؤيا، يقول لنا ابن عربي، بأن عيسى كان يحضّه على الزهد، وأخبره موسى بأنه سيحصل على العلم "اللَّدُنِّي"، هذا العلم الذي ينسبه القرآن (18: 65)[30] إلى مُحاوِر موسى الذي يُطلق عليه التراث الإسلامي اسم الخَضِر

---

(26) **الفُتُوحات**، ج1، ص196.

(27) نفسه.

(28) **ديوان المعارف**، ms, Fatih 5322, f°214

(29) كتاب المبشِّرات، ms, Fatih 5322, f°90b

(30) [**سورة الكهف**، ﴿فَوَجَدَا عَبْدًا مِّنْ عِبَادِنَآ ءَاتَيْنَٰهُ رَحْمَةً مِّنْ عِندِنَا وَعَلَّمْنَٰهُ مِن لَّدُنَّا عِلْمًا قَالَ لَهُۥ مُوسَىٰ هَلْ أَتَّبِعُكَ عَلَىٰٓ أَن تُعَلِّمَنِ مِمَّا عُلِّمْتَ رُشْدًا﴾ [الكهف: 64-65]. إضافة من المترجم]

[العبد الصالح]، أما فيما يتعلَّق بالنبي مُحَمَّد [صلَّى اللَّه عليه وسلَّم] (61) فقد أمره بأن يتبعه خُطوةً خُطوةً: "استمسكْ بي تَسْلَمْ".

وفي المُقابل، فإنه لدينا في كتاب المُبشِّرات حكاية جُزئية ولكنها مُفصّلة جدّاً تتضمن، فضلاً عن ذلك، تلميحات من طراز كُرونولوجي. هكذا كما يُوحي بذلك عنوان هذا الكتَيِّب الصغير الذي سجّل ابن عربي فيه بعض الرؤى التي بَدَتْ له قابلة لتفيد الغير، هذه الحكاية واردة في الفرع الأول المُتعلق بالتمسُّك بالحديث. يقول: "[كان بعض أصحابنا] قبل أن أعرف العلم قد رغبوا وقصدوني يُحَرِّضونني على قراءة كتب الرأي[31]، وأنا لا عِلم لي بذلك، ولا بالحديث، فرأيت نفسي في المنام وكأني في فضاء واسع، وجماعة بأيديهم السلاح يريدون قتلي، ولا مَلْجأ معي آوي إليه، فرأيت أمامي رَبْوة ورسول اللَّه [صلَّى اللَّه عليه وسلَّم] يقف عليها. فلجأت إليه، فألقى ذراعه عليّ وضمّني ضَمّاً عظيماً وقال لي: "يا حبيبي استمسكْ بي لِتَسْلَمَ". فنظرت إلى هؤلاء الأعداء، فلم أَرَ على وجه الأرض أحداً. فمن ذلك الوقت اشتغلت بتقييد الحديث". نُلاحظ على الفور عدم ذكر عيسى وموسى في هذه الرواية: فهذا الحذف عادي؛ فابن عربي قد التزم فعلاً في التمهيد لهذه الرسالة بأن لا يكشف من هذه الرؤى إلّا ما يتضمن تعليماً مُفصّلاً بالنسبة لكل واحد منهم، وأن يصمت عن ما يخصه شخصيّاً (وما يختصّ بذاتي فلا أحتاج إلى ذكره)[32]. يُثْبِت هذا النصّ فضلاً عن ذلك، إن كان هذا في حاجة إلى توضيح، أنَّ تَوْبة ابن عربي كانت قبل 580هـ. وبالفعل، فإن ابن عربي في الفترة التي حصلت له فيها هذه الرُّؤيا اعترف بأنه قد جهل كل شيء عن الحديث؛ والحال أننا سنرى بعد قليل أنه منذ 578هـ/ 1182م، وربما قبل هذا التاريخ، أن ابن عربي سوف يهتم بدراسة الحديث بشكل فَعّال جدّاً.

هُناك مَقْطعان من **الفُتُوحات** يُلقيان الضوء، على الأهمّية التي لهذا التدخل النبوي الثلاثي في نظر ابن عربي؛ فَتَوْبَتُه إلى الله تبدأ حقاً من هذه اللحظة، هكذا يُصرّح في **الفُتُوحات** [قائلاً] (62): "فإن رجوعنا إلى هذا الطريق كان

---

(31) اللجوء إلى الرأي، "الرأي الشخصي" في الفِقه يُمارسه الحنفيّون بالخصوص.
(32) كتاب المبشِّرات f 90.

بِمُبشِّرة على يد عيسى وموسى ومُحَمَّد [سلام الله على جميعهم][33]". يكتب في مكان آخر بدون إعطاء مَزِيد من التفاصيل [قائلاً]: "ومن الواقعة كان رجوعنا إلى الله"[34]

بعد هذه التوبة المقبولة من السماء، على ما يبدو، ينبثقُ الامتحان الشاق والمحفوف بالمخاطر: إنه الفترة. يُشير مُصطلح "فترة" في التراث الإسلامي للنُّبُوَّة إلى مرحلة "الصَّمْت أو السُّكُوت الإلٰهي "الذي يفصل بين قدوم نبيَّيْن. ويعيّن القاموس التقني للتصوف الفَتْرَة بأنها مدة "فُتُور أو ارتخاء" حَتْمِيّ، [مدة] *acedia*، يشعر فيها الإنسان الرُّوحاني، نوعاً ما، بأن رَبَّه[35] قد تَخلّى عنه، ويخشى أن يكون هذا التَخَلّي نهائياً: لأنه، أحياناً، يصمت إلى الأبد.

لقد كتب ابن عربي [قائلاً]: "اعلم أيّدنا اللّه وإياك بروح القدس أن هذا الذكر كان لنا من الله عز وجل لما دعانا اللّه تعالى إليه فأجبناه إلى ما دعانا إليه مدة، ثم حصلت عندنا فَتْرة، وهي الفَتْرة المعلومة في الطريق عند أهل اللّه التي لا بُدّ منها لكل داخل في الطريق، ثم إذا حصلت الفَتْرة إما أن يعقبها رجوع إلى الحال الأول من العِبادة والاجتهاد، وهم أهل العناية الإلٰهية الذين اعتنى اللّه عزّ وجلّ بهم، وإما أن تصحبه الفَتْرة فلا يفلح أبداً. فلما أدركتنا الفَتْرة وتحكّمت فينا رأينا الحق في الواقعة[36] تَلا علينا هذه الآيات ﴿وَهُوَ ٱلَّذِى يُرۡسِلُ ٱلرِّيَٰحَ بُشۡرًا بَيۡنَ يَدَىۡ رَحۡمَتِهِۦ﴾ [الأعراف: 57]... فعلمتُ أني المُراد بهذه الآيات

(33) **الفُتُوحات**، ج4، ص172.

(34) **الفُتُوحات**، ج2، ص491.

(35) انظر: حول مُصطلح الفترة **اصطلاحات الصوفية**، ص8، رقم 66 حيث يُحدّد ابن عربي هذا المصطلح بأنه "خُمود نار البداية المُحْرِقة" [حيدرآباد الدكن]. ينبغي الإشارة إلى أن النبي نفسه قد عرف مثل هذه "الفترة". وبالفعل، فإنه في مدة تتراوح بين خمسة عشر يوماً إلى أربعين يوماً تبعاً للمُفسِّرين توقّف جبريل عن زيارته وانقطع عنه الوحي مُؤقتاً حتى أُوحيَ إليه بالآية ﴿مَا وَدَّعَكَ رَبُّكَ وَمَا قَلَىٰ﴾ [الضحى: 3]، انظر: الرازي، **التفسير الكبير**، طهران، s.d. XXXI, p.209.

(36) يُفسر ابن عربي في **الفُتُوحات**، ج2، ص491، أن الوقائع (مفردها واقعة) بأنها مُبشِّرات، وتُعتبر هي أوائل الوحي الإلٰهي، وأنها تأتي من داخل، ومن ذات الإنسان، البعض يُخصص أو يُحدد بأنها تحصل في النوم، والبعض يرى بأنها تحصل في حالة الفناء، وآخرون يرون بأنها تحصل في اليقظة. في **اصطلاحات الصوفية**، ص12، =

(63). وقلت يُنبّه بما تلاه علينا على التوفيق الأول الذي هَدانا الله به على يد عيسى وموسى ومُحَمَّد سلام اللّه على جميعهم"[37].

لقد خرج ابن عربي مُنتصراً من هذا الامتحان الذي خسر فيه الكثيرون من قبله. لقد أمكن لابن عربي وهو قد تقوّى أو تعزّز بهذه المُبشِّرة أو الواقعة الإلٰهية أن يُتابع الطريق الذي سيقوده إلى قِمّة الوَلاية.

لنُلخِّص بإيجاز وبصورة أمينة جدّاً، وبناء على الوثائق التي أشرنا إليها، النتائج أو التَّبِعات المُحتملة لتَوْبة ابن عربي. شابٌ في الخامسةَ عشرةَ من عُمْره، وزَّع وقته بين دراسة القرآن مع "رجل في الطريق" وبين المُلْهيات الليلية مع أصدقاء سُوء، عندما ناداه الحق فجأة إلى الاستقامة. إن ابن عربي، وهو في حالة من الانفعال، هَرَب وانسحب لمدّة ما بعيداً عن العالم. أثناء هذه العُزلة أو الانزواء الإرادي تلقّى فتوحات وعلوماً روحانية. بعدها تَشَوَّق إلى التَّوْبة وانخرط فيها بين يدي عيسى الذي أمره بأن يتجرَّد من ممتلكاته. وحيث إن ابن عربي لم يكن قد التقى بعد بأي معلم أو شيخ أرضيّ يُمكن أن يتعلَّق به فتخلى عما بيده من الممتلكات لأبيه، ورأى نفسه في حماية أو رعاية عيسى وموسى ومُحَمَّد [عليهم السلام]. لكن ما يزال عليه أن يُكابد الفَتْرة، أن يَعْبُرَ القَفْر، حيث الحقّ ينتظره ليستقبله من بين أحبائه.

لقد وصل ابن عربي، بشكل ما، وبدون تأخير إلى نهاية تحققه الروحي، على غِرار المجذوب؛ فلقد حرق المَراحل، ولقد أنجز بقفزة واحدة مَجرى أو مَسار البحث. لكن كيف يُمكن لذاك الذي لم يُواجه المَخاطر، ولم يعرف قوته بمقايستها بخصُومه، أن يزعم لنفسه قيادة الآخرين؟ لذا فإنه يتحتم على ابن عربي، من الآن فصاعداً، أن يُعيد عبور المسافة، خطوة خطوة، بأن يُتمم السلوك بصبر، بأن يدخل حقاً إلى الطريق.

= رقم 111، يعرّف ابن عربي الواقعة بأنها: "هو ما يرد من القلب من ذلك العالم بأي طريق كان من خطاب أو مثال". [حيدرآباد الدكن].

(37) **الفُتُوحات**، ج4، ص172 [الآيات كما هي واردة في هذا القول هي قوله تعالى: ﴿وَهُوَ ٱلَّذِى يُرْسِلُ ٱلرِّيَٰحَ بُشْرًۢا بَيْنَ يَدَىْ رَحْمَتِهِۦ حَتَّىٰٓ إِذَآ أَقَلَّتْ سَحَابًا ثِقَالًا سُقْنَٰهُ لِبَلَدٍ مَّيِّتٍ فَأَنزَلْنَا بِهِ ٱلْمَآءَ﴾ [الأعراف: 57]. وقوله تعالى: ﴿وَٱلْبَلَدُ ٱلطَّيِّبُ يَخْرُجُ نَبَاتُهُۥ بِإِذْنِ رَبِّهِۦ﴾ [الأعراف: 58] المترجم].

الدخول في الطريق

"اسْتَمْسِكْ بي" هكذا قال النبي مُحَمَّد [صلَّى اللَّه عليه وسلَّم] لابن عربي؛ التمسُّك بالنبي يعني التمسُّك بسُنتّه (64)، التشبع بالقرآن، حيث قالت عائشة عن الرسول بأنه "كان خُلُقُهُ القُرآن"[38]. لقد فهم الشاب محيي الدين الرسالة؛ فشرع، وهو يقوم بـ "الجهاد الأكبر المقدس" تحت قيادة عيسى، في تعميق مَعارفه حول القرآن والحديث. ففي سنة 578/ 1182 ـ وعُمره ثمانية عشر عاماً ـ تابع دُروسه في إشبيلية على يد المُقرئ المشهور في ذلك الوقت وهو أبو بكر بن مُحَمَّد بن خَلَف اللَّخْمي (توفي585/ 1189)[39] الذي علّمه القراءات السبع وكتاب **الكافي** لمُحَمَّد بن شُرَيْح[40] (ت. 476هـ/ 1083م) الذي أخذه الشيخ أو المعلم من ابن صاحب هذا الكتاب أبي الحسن شُرَيْح الرُّعَيني[41] (ت. 537هـ/ 1142م). لقد انتقل إليه هذا الكتاب أيضاً عن طريق مُقْرئ آخر هو أبو عبد الرحمن بن غالب بن الشَّراط[42] (ت. 586هـ/ 1190م) الذي علّمه أيضاً

---

(38) انظر: مسلم، صلاة المسافرين، 139؛ أبو داود، تطوع، 26؛ ابن حنبل، VI، 54، 91، 163، 216.

(39) **الفُتُوحات**، ج1، ص331، 425، 649؛ ج4، ص550، وإجازة، ص173، حول هذا المُقْرئ انظر: ابن الجزري، **غاية النهاية**، القاهرة، 1933، II، ص137-138، وابن عبد الملك المَرّاكشي، **الذيل والتكملة**، إ. عباس، بيروت، VI، ص188 وما بعدها؛ ابن الأبّار، **التكملة**. . .، طبعة كوديرا، رقم 821.

(40) حول محمد بن شُرَيْح، انظر: **نفح الطيب** للمَقّري II، ص141، و*GAL*, S.I, 722.

(41) هو ولد محمد بن شُريح المحدث والمقرئ المشهور بإشبيلية الذي يظهر في أغلب أسانيد رواية الحديث في ذلك الوقت. انظر: بصدده الضَّبّي، **بُغْيَة المُلْتَمِس**، طبعة كوديرا، 1885، رقم 849.

(42) حول ابن الشراط، انظر: **إجازة**، ص173؛ **التكملة**، ط كوديرا، رقم 1620؛ **وغاية النهاية**، I، ص379.

تلاوة القرآن. لقد درس في نفس الوقت الحديث والسيرة عند المُحدّث عبد الرحمن السُّهَيْلي[43] (ت. 581هـ/ 1185م) الذي لقّنه جميع مؤلفاته ولاسِيّما كتابه **الرَّوْض الآنف**، شرح **لسِيرة ابن هشام**. ومن جِهة أخرى، تابع دروس القاضي ابن زَرْقون[44] (ت. 586هـ/ 1190م)، الذي نقل إليه كتاب **التّقَصّي** ليوسف الشّاطِبي[45] وسلّم له إجازة عامة[46]. (65).

لقد تردّد ابن عربي من دون شك في هذه الفترة على عبد الحقّ الأَزْدِي الإشبيلي[47] (ت. 581هـ/ 1185م) صاحب عدد من المؤلفات في الحديث والذي يعتبر كتاب **الأحكام الكُبْرى والوُسْطى والصُّغْرى** من أشهرها. بالإضافة إلى مؤلفاته هو لَقَّنَ أو نَقَلَ لابن عربي أعمال ابن حزم (ت. 456هـ/ 1064م) الظاهري المشهور. لنسجل عابرين أن علاقات متينة كانت بين عبد الحقّ الإشبيلي وأبي مَدْيَن[48] (توفي594/ 1197) الذي سيكون هو شيخ ابن عربي

(43) حافظ ومُحدّث ولغوي مشهور، هو مؤلف عدد من الكتب، توفي بمَرّاكش حيث أقام فيها حوالى 579هـ. تعليمه لابن عربي حصل إذن قبل هذا التاريخ. انظر: **إجازة**، ص181؛ **مُحاضرات الأبرار**، المجلد الأول، ص6، 72، 236؛ وابن فَرْحُون، **الديباج المُذَهَّب**، بيروت، بدون تاريخ، ص150؛ **مُعجم المؤلفين**، V، 147.

(44) **إجازة**، ص174؛ لقد كان ابن زَرْقُون قاضياً لمدة من الزمن في شِلْب Silves وسِبْتة قبل أن يستقر بإشبيلية التي روى فيها الحديث. انظر: **التكملة**، رقم 821؛ **الدِّيباج المُذَهَّب**، ص285؛ **الذيل والتكملة**، VI، ص203.

(45) مُحدّث كبير من القرن الخامس الهجري، الحادي عشر الميلادي، توفي سنة 463/ 1071. انظر: **الدِّيباج المُذَهَّب**، ص357-358.

(46) لقد كان ابن عربي يميز بعناية، في إجازته، بين التعليم الشفوي الذي تلقّاه بكيفية فعلية وبين مجرد الإجازة العامة، وهي رخصة تُسلّم في الغالب عن طريق المُراسلة :لقد كانت الإجازة "*in abstentia*" منتشرة جدّاً في هذه الفترة. انظر: بهذا الصدد:

D. Urvoy, *Le Monde des Ulémas andalous*, Genève, 1978, p.166.

(47) **الفُتُوحات**، ج1، ص649؛ ج2، ص302؛ **إجازة**، ص174. يقول ابن الخَرّاط عن عبد الحق الأَزْدي بأنه كان خطيب بِجاية إبّان التمرد المُرابطي لبني غانية عام 581هـ.
انظر: **الديباج المُذَهَّب**، ص175-176؛ المَرّاكشي، **المُعْجِب**، ص197؛ ابن الزُّبَيْر، **صِلة الصّلة**، طبعة ليفي بروفنسال، الرباط، 1938، **موجز** notice 9، ص5 وما بعدها.

(48) حول العلاقات مع أبو مَدْيَن انظر: ابن عربي، **رسالات، في أَلِف**، ص26؛ والغُبْريني، **عنوان الدِّراية**، الجزائر [المدينة] 1970. موجز 5، ص73.

بامتياز على الرَّغم من أنهما لم يلتقيا أبداً في هذا العالم الأرضي.

إن هؤلاء الشيوخ أو المُعلِّمين الذين تردَّد ابن عربي عليهم ينتسبون إلى المالكية، المدرسة الفقهية الغالبة في الأندلس. ومع ذلك، فإن ابن عربي لم يَتَبَنَّ هذا المذهب ولا أي مذهب آخر(49)، إن له بمعنى ما مذهبه الخاصّ.

وعلى النقيض من الأُطروحة التي دافع عنها أغلب الفُقهاء يرى الشيخ الأكبر فعلاً بأن باب الاجتهاد ليس مُغلقاً وأنه سيظل مفتوحاً إلى آخر الزمان. كل اجتهاد هو إذن بالتالي صالح، إذا لم يتناقض طبعاً مع ما تُصرِّح به الشريعة(50). يعهد لنا ابن عربي في **الفُتُوحات** ما يلي: "وكان في نفسي إن أخَّر الله في عمري أن أضع كتاباً كبيراً أقرِّر فيه مسائل الشرع كلها كما وردت في أماكنها الظاهرة وأُقِّرّها. فإذا استوفينا المسألة المشروعة في ظاهر الحكم جعلنا إلى جانبها حكمها في باطن الإنسان"(51). (66).

لن ينجز ابن عربي هذا المشروع حقيقة. غير أنه خصَّص والحالة هذه مئات الصفحات من كتاب **الفُتُوحات المَكِّيّة** لمُعالجة أركان الإسلام والمسائل الشرعية التي تترتب عنها. طبعاً إنه من المُستحيل علينا، في إطار هذا العمل، أن نقوم بتحليل وعرض منهج ابن عربي وموقفه حول كل واحدة من هذه النُقَط. لنقل

---

(49) حول مذهب ابن عربي، انظر: Michel Chodkiewicz, *Ibn Arabi: la lettre et la loi*, in «Actes du colloque: Mystique, culture et societé», éd. par M. Meslin, Paris, 1983, pp.27-40. إنه تبعاً لعدد من الكُتّاب المُسلمين وغولدزيهر، غالباً ما أُرِيدَ أن يُجْعَل ابن عربي ظاهريًا. صحيح أنه لا يُخفي إعجابه بابن حَزْم (انظر: بهذا الصدد "رؤية [ابن عربي] للنبي صلَّى اللّه عليه وسلَّم في المنام وقد عانق أبا محمد ابن حَزْم المُحدّث" في **الفُتُوحات**، ج2، ص519، وكتاب **المُبشِّرات** ms. Fatih 5322, f°90b، انظر: أيضاً **الفُتُوحات**، ج2، ص302؛ **ديوان**، ص205-206 [نسبوني إلى ابن حزم وإني لست ممن يقول قال ابن حَزْم]؛ فابن عربي يُبين بوضوح بأنه لا ينتمي إلى أي مذهب (انظر: **ديوان**، ص47). إنّ عدداً من النصوص التي يحدد فيها موقفه من أصول الفقه توجد في الفصل الخامس («la Loi et la Voie») من كتاب *l'Anthologie des Futūḥāt makkiyya* (sous la direction de Michel Chodkiewicz) à paraître en 1989.

(50) انظر: بهذا الصدد **الفُتُوحات**، ج1، ص494؛ ج2، ص165، 685؛ ج3، ص70، 336.

(51) **الفُتُوحات**، ج1، ص334.

ببساطة بأن موقف ابن عربي فيما يتعلّق بموضوع الشريعة هو بكيفية عامة يقوم على فحص وتصحيح جميع إمكانيات التفسير أو التأويل التي يُقدِّمها الشرع الإسلامي، وهو موقف يتّسم بالإرادة المُنَظَّمة في أن يخفِّف إلى حد بعيد ثقل التكليف، أو الإلزام الشرعي الذي يثقل كاهلَ كُلَّ مُسْلِم. نَجِد في **الفُتُوحات** مقطعاً مُميزاً يُلخص فيه موقفه ونَسْتَشِفّ من خلاله قساوة أو صرامة حكمه على الفُقهاء يقول: "ولكن اللَّه جعل هذا الخلاف رحمة لعباده واتساعاً فيما كلَّفهم به من عبادته. لكن فُقهاء زماننا حَجَرُوا وضَيَّقوا على الناس المقلِّدين للعُلماء ما وَسَّعَ الشرعُ عليهم، فقالوا للمُقلِّد إذا كان حَنَفي المذهب: لا تطلب رُخْصة الشافعي فيما نزل بك، وكذلك لكلّ واحد منهم. وهذا من أعظم الرَّزايا في الدين والحَرَج، والله يقول ما عليكم في الدين من حَرَج[52]، والشرع قد قرر حكم المجتهد له في نفسه ولمن قلَّده، فأبى فُقهاء زماننا ذلك، وزعموا أن ذلك يؤدّي إلى التلاعُب بالدين، وهذا غاية الجهل منهم"[53].

إنه لمن المناسب، والحالة هذه، أن نُحدّد بدقّة بأن الوَداعة أو الدَّماثة التي امتُدح أو التي طُولِبَ بها ابن عربي في أعماله المُتعلِّقة بالفِقه مُرتبطة بصورة جوهرية أو أصلية بوظيفة الرحمة التي يرى بأنه قد سَخَّر نفسه لها ـ سنعود لاحقاً إلى هذه النقطة ـ وأنه يجب أن توضع داخل الإطار العام لمذهبه (67). لا ينبغي أن تُؤَوَّل [هذه الرحمة] كشكل من التراخي، وهي مصحوبة في الواقع بنوع من التشدّد غير المألوف على نفسه وعلى أصحابه في أداء الأحكام الشرعية. إن ابن عربي لا يختارُ، وهذا ما ينبغي عليه، الأسهلَ بالنسبة إليه وبالنسبة لأصحابه يقول: "فأرجو أن أكون من الذين يُوفون بعهد الله ولا ينقضون الميثاق [. . .] وعليه أدل الناس أبداً وأربّي عليه أصحابي، فلا أترك أحداً عَهِد مع الله عهداً وهو يسمع مني ما ينقضه كان ما كان من قليل الخير وكثيره، ولا أدعه يتركه لرُخْصة تظهر له تسقط عنه الإثم فيه"[54].

---

(52) [﴿وَمَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي ٱلدِّينِ مِنْ حَرَجٍۚ مِّلَّةَ أَبِيكُمْ إِبْرَٰهِيمَۚ﴾ سورة الحج، الآية 78. المترجم].

(53) **الفُتُوحات**، ج1، ص392.

(54) **الفُتُوحات**، ج1، ص723 [ما تمّ حذفه من هذا القول هو: ﴿يَصِلُونَ مَآ أَمَرَ ٱللَّهُ بِهِۦٓ أَن يُوصَلَ وَيَخْشَوْنَ رَبَّهُمْ وَيَخَافُونَ سُوٓءَ ٱلْحِسَابِ﴾ سورة الرّعد، الآية 21 (المترجم)].

في باب من **الفُتُوحات** تكلَّم فيه على الأسماء الإلٰهية، فضائلها وآثارها على طوائف من البشر الروحانيين الذين هم تحت حيطة هذه الأسماء، قال ابن عربي عن نفسه: "ونِلْتُ هذه المقامات في دخولي هذه الطريقة سنة ثمانين وخمسمائة في مدة يسيرة"(55). لقد كان عُمْره إذن عشرين عاماً، بين أربع إلى خمس سنوات خَلَتْ منذ لقائه بالفيلسوف ابن رشد بقُرطبة. إن التزُّهد والإماتة اللذين فرضهما على نفسه خلال هذه المدة قد أجريا فيه تحولاً غير عادي اتخذ في بعض الأحيان مظاهر مُذهلة. وهكذا فإنه تحت تأثير روحانية عيسى [عليه السلام] حصل كما يقول لنا(56) في أول سلوكه على مقام قضيب البان(57) الذي تمكّنه قُوّة الخَيال من أن يظهر في أية صورة شاء. ويُحدد ابن عربي في مكان آخر من **الفُتُوحات** بِدِقّة بأنه لم يظهر قطّ في صور الحيوانات وإنما في صور إنسانية أو ملائكية(58). زيادة على ذلك، فإن ابن عربي، بناء على ما يقوله تلميذه القُونَوي: "كان شيخنا ابن عربي مُتمكّناً من الاجتماع بروح من شاء من الأنبياء والأولياء الماضين على ثلاثة أنحاء، إن شاء الله استنزل روحانيته في هذا العالم، وأدركه متجسداً في صورة مثالية شبيهة بصورته الحسية العصرية [الصحيح العنصرية] التي كانت له في حياته الدنيا، وإن شاء الله أحضره في نومه، وإن شاء انسلخ عن هيكله واجتمع به"(59). لكن هُناك المزيد (68). فطوال الباب

---

(55) **الفُتُوحات**، ج2، ص425 [الفصل 11 من الباب 198. المترجم]

(56) **الفُتُوحات**، ج3، ص43. من الغريب أن هنري كوربان لم يستغل المُعطيات الثمينة التي يتضمنها هذا الباب [311 في معرفة منزل النواشئ الاختصاصية الغيبية من الحضرة المحمدية، ص41 - 46 المترجم] عن عالم الخيال في كتابه **الخيال الخلاق**...

(57) [يقول ابن عربي في **الفُتُوحات** عن الإنسان، ج3، ص42: "وإن أراد أن يَتَرَوْحَنَ بجسمه ويظهر به في عالم الغيب وجد المُساعد وهو روحه المرتبط بتدبيره. فهو أقرب إلى التمثُّل في عالم الغيب من الرُّوحاني المتمثل في صورة عالم الشهادة. لكن هذا المقام يُكتسب ويُنال مثل **قضيب البان** [...] ففي قوة الإنسان ما ليس في قوة عالم الغيب، فإن في قوة الإنسان من حيث روحه التمثل في غير صورته في عالم الشهادة فيظهر الإنسان في أي صورة شاء من صور بني آدم وأمثاله وفي صور الحيوانات والنبات والحجر". [المترجم]

(58) **الفُتُوحات**، ج1، ص603. [يقول ابن عربي: "لأني ما أقامني الحق في صورة حيوان غير إنسان، كما أقامني في أوقات في صور ملائكته". المترجم].

(59) ابن العِماد، **شذرات**، V، ص196.

178 من **الفُتُوحات** الخاص بمقام المحبة[60] يكشف لنا ابن عربي، على إثر مَشهد سنقوم بتحليله لاحقاً، بأن قوة الخيال عند ابن عربي قد بلغت درجة بحيث يشهد الله في كل لحظة تماماً مثلما كان النبي يرى جبريل.

ومع ذلك، فإن هذه القوى أو القدرات المافوق طبيعية لا تُشكِّل، المؤشرات الوحيدة لرقيّه الرُّوحاني؛ إنها ليست سوى علامات خارجية - ومن المحتمل أن تكون فتن وغوايات خطرة أو مُهْلِكة - ترسم أحياناً معالم مجرى الوَلاية. إن ما تغيّر بشكل عميق في محيي الدين، إنما هو نظرته إلى الكائنات وإلى الأشياء. إن كل شيء هو سام إذا ما نظرنا إليه من زاوية نسبته إلى الحق؛ فبالنَّظر إلى الحقيقة الإلٰهية، ليس هُناك في الواقع، كائنات عُليا وكائنات سُفلى، ولا أشياء رفيعة وأشياء خسيسة. يقول: "وما من جوهر فرد في العالم كله أعلاه وأسفله إلّا وهو مُرتبط بحقيقة إلٰهية، ولا تفاضُل في ذلك الجَناب الأَعَزّ الأَحْمَى.."[61].

لا يتعلَّق الأمر هنا بإثبات بسيط ذي خاصية ميتافيزيقية، وإنما ببداهة حميمية تُحَوِّل الكائن ذاته وإدراكه للعالم كما تشهد على ذلك الحكاية التالية: "وذلك أني حملت في يدي شيئاً مُحَقَّراً بحيث يراه الناس ما كان يقتضيه منصبي في الدنيا، وهو ذو رائحة خبيثة من هذا السمك المالح. فتخيل أصحابي أني حملته مجاهدة لنفسي لعُلوّ مَنصبي عندهم عن حمل مثل ذلك، وقالوا لشيخي: ما قَصّر فلان في مُجاهدته. فقال: حتى نسأله بأي نية حمله. فسألني الشيخ بحضور الجماعة وذكر لي ما ذكروه فقلت لهم: أخطأتم في التأويل عليّ. والله ما نويت شيئاً من ذلك، ولكني رأيت الله على عُلوّ قدره ما نزّه نفسه عن خلق مثل هذا فأنزّه نفسي عن حمله، فشكرني الشيخ وتَعَجَّب الأصحاب"[62]. (69). يعود ابن عربي إلى هذه الحكاية الطريفة في مقطع آخر من **الفُتُوحات**

(60) [**الفُتُوحات**، ج2، هذا الباب يمتد من ص320 إلى ص361 المترجم]
(61) **الفُتُوحات**، ج1، ص506.
(62) نفسه.

مُقدّماً مَعلومات إضافية[63] فهو قد أشار أولاً إلى أن هذا هو (أول مشهد ذُقْناه من هذا الباب في هذا الطريق)، وأن هذا قد حصل في وسط السوق، يعني في المكان الذي يتردَّد عليه الناس في المدينة؛ زيادة على ذلك، يُحَدِّد بدقّة بأن الشيخ قد نَهَرَه قائلاً: "وأهل مَنْصِبك من أرباب الدنيا". إن هذه العبارة وتلك التي تظهر في بداية الحكاية الأولى (ما كان يقتضيه مَنْصِبي في الدنيا) تُؤكِّدان، إن كان هذا في حاجة إلى تأكيد، الحظوة والمكانة الرفيعة لابن عربي ولأسرته في المُجتمع الإشبيلي.

لكن ما يكون من المُناسب الاحتفاظ به من هذا المشهد على الخصوص هو أنه قد حدث أثناء بداياته في الطريق، وإذن حوالى 580/ 1184 وأنه قد تردد في هذه الفترة على مُعلِّم أو شيخ روحاني. ما الذي يعنيه ابن عربي بعبارة "شيخي"، مُعلِّمي؟ هُناك شخصية وحيدة تستجيب لهذا التعيين، في نظرنا، في هذه اللحظة بالضبط. هذه الشخصية هي أبو العباس العُرَيْبي، أول مُرْشد تردد عليه ابن عربي في الطريق. لقد كان للشيخ الأكبر، كما سنرى عدد من الشيوخ أو المُعلِّمين، وهو يضبط عملياً أسماءهم عندما يأتي على ذكرهم، باستثناء بعض الحالات، كما هو الأمر هنا، حيث يكتفي بقول "شيخي" أو عبارة مشابهة. غير أن تقاطعات بين هذه المقاطع ومقاطع أخرى، تسمح بالتأكيد على أن الأمر

(63) **الفُتُوحات**، ج1، ص588 [نذكر هنا هذه الحكاية الطريفة كما هي واردة في كتاب **الفُتُوحات** "وهو أول مشهد ذُقناه من هذا الباب في هذا الطريق وهو أني حملت يوماً في يدي شيئاً مُحقّراً مُستقذراً في العادة عند العامة لم يكن أمثالنا يحمل مثل ذلك من أجل ما في النفوس من رُعُونة الطبع ومحبة التميز على من لا يُلحظ بعين التعظيم. فرأيت الشيخ ومعه أصحابه مُقبلاً. فقال له أصحابه يا سيدنا هذا فلان قد أقبل وما قَصَّر في الطريق لقد جاهد نفسه نراه يحمل في وسط السوق حيث يراه الناس كذا، وذكروا له ما كان بيدي. فقال الشيخ فلعله ما حمله ما مُجاهدة لنفسه. فقالوا له فما ثم إلّا هذا قال فاسألوه إذا اجتمع بنا فلما وصلت إليهم سَلَّمْتُ على الشيخ فقال لي بعد رَدِّ السلام بأي خاطر حملت هذا في يدك وهو أمر مُحَقّر مُسْتَقَذَر، وأهل منصبك من أرباب الدنيا لا يحملون مثل هذا في يدهم لحقارته واستقذاره فقلت له يا سيدنا حَاشاكَ من هذا النظر ما هو نظر مثلك أن اللّه تعالى ما استقذره ولا حَقَّره لمّا خلق القُدرة بإيجاده كما علقها بإيجاد العرش وما تعظمونه من المخلوقات فكيف بي وأنا عبد حقير ضعيف استحقر واستقذر ما هو بهذه المثابة فقبلني ودعا لي". ص588-589 المترجم]

يتعلّق حتماً بالشيخ العُرَيْبي. لنترك ابن عربي يحكي لنا عن أول مُقابلة مع ذاك الذي عيّنه في الحكاية الطريفة السابقة بأنه "شيخي": "وأوصاني شيخي رحمه الله أول ما دخلت عليه قبل أن أرى وجهه فقال لي، وقد قلت له أَوْصِني قبل أن تراني فأحفظَ عنك وصيتك، فلا تنظر إليّ حتى أرى خِلعتك عليّ. فقال رضي الله عنه: "هذه همّة شريفة عالية يا ولدي. سُدَّ الباب واقطع الأسباب وجالس الوهّاب يكلمك من غير حِجاب". فعملت على هذه الوصية حتى رأيت بَركتها، ودخلت عليه بعد ذلك، فرأى خِلعتها عليّ. فقال: "هكذا هكذا، وإلّا فلا"[64]" (70).

لنُقارن الآن هذه الحكاية مع تلك التي يقدمها ابن عربي في رسالته **روح القدس في محاسبة النفس** عن أول لقاء له مع الشيخ أبو العباس العُرَيْبي. يقول: "فمنهم وهو أول من لقيته في طريق الله، أبو جعفر أحمد العُرَيْبي رضي الله عنه، وصل إلينا إلى إشبيلية في أول دخولي إلى معرفة هذه الطريقة الشريفة، فكنت أول من سارع إليه، فدخلت عليه، فوجدته شخصاً مُسْتَهْتَراً (فانياً ومستغرقاً) بالذِّكْر، فتسمّيت له وعرف حاجتي منه، فقال لي: عزمت على طريق الله تعالى، فقلت له: أما العبد فعازم والمُثَبِّت اللّه. فقال لي: سُدَّ الباب واقطع الأسباب وجالس الوهّاب، يكلمك الله من دون حِجاب، فعملت عليها حتى فتح لي"[65].

من باب البداهة والوضوح أن الأمر يتعلّق هنا بالشيخ العُرَيْبي الذي تشير إليه كلمة "شيخي" في الحكاية الأولى. هُناك مقارنات أو مُقابلات أخرى تؤكد طبعاً هذه النتيجة. فمقاطع أخرى من **الفُتُوحات** حيث يستدعي ابن عربي هذا الشيخ، بدون أن يسمّيه، كلها مرتبطة بممارسة الذكر بالاسم الإلٰهي "الله".

"وهذا الاسم (الله) كان ذكرنا وذكر شيخنا الذي دخلنا عليه"[66].

---

(64) **الفُتُوحات**، ج4، ص529.

(65) روح، رقم 1، ص76؛ وأيضاً *Soufis d'Andalousie*, p.61. نُلاحظ أن ابن عربي في هذا النص يخص الشيخ العُرَيْبي بكُنْية "أبي جعفر" بدلاً من "أبي العباس" فإما أن المرء يتعلّق هنا بزلّة قلم *lapsus calami* من طرف [الشيخ الأكبر] وإما أن الشيخ الأندلسي كان معروفاً بالكُنْيتين معاً. [هذا النص مأخوذ من **شرح رسالة روح القُدس في محاسبة النَّفس**، جمع وتأليف محمود محمود الغُراب، دار الإيمان، الطبعة الثانية، دمشق، 1994، ص66-67].

(66) **الفُتُوحات**، ج3، ص300.

"قلت لبعض الحاضرين مع الله من شيوخنا، وكان ذكره: اللَّهَ، اللَّه من غير مَزِيد. فقلت له: "لِمَ لا تقول لا إلٰه إلّا اللَّه؟" أطلب بذلك الفائدة منه. فقال لي: "يا ولدي أنفاس المُتَنَفِّس بيد اللَّه ما هي بيدي، وكل حرف نفس، فنخاف إذا قلت "لا"، أريد "لا إلٰه إلّا اللَّه" فربما يكون النَّفَس بِـ "لا" آخر نفسي، فأموت في وَحْشة النفي"[67].

لنقارن الآن هذين النَّصَّيْن بنَصَّيْن آخرين (71) حيث يستدعي فيهما الذِّكر الذي مارسه شيخه أبو العباس العُرَيْبي. يقول ابن عربي بأنه قد "التزم بعض أهل اللَّه ذكر اللّهَ اللّهَ، ورأيت على هذا الذكر شيخنا أبا العَبّاس العُرَيْبي"[68]. ويقول أيضاً: "دخلت يوماً على شيخنا أبي العباس العُرَيْبي من أهل العُليا، وكان مُسْتَهْتَراً بذكر الاسم «اللَّه» لا يزيد عليه شيئاً. فقلت له: "يا سيدي لمَ لا تقول لا إلٰه إلّا اللّه؟ فقال لي: "الأنفاس بيد الله ما هي بيدي فأخاف أن يقبض اللّه روحي عندما أقول "لا" فأُقْبَض في وَحْشة النفي"[69]. إن مُقارنة هذه المقاطع المختلفة لا تحتاج إلى تعليق. فعندما يقف ابن عربي عند قول "شيخي" فإنما يعني به من دون شك أبا العباس العُرَيْبي.

إذا كان عيسى هو أول شيخ مافوق طبيعي لابن عربي، فإنه عند [أبي العباس العُرَيْبي]، هذا الذي "كان بدويّاً أميّاً لا يكتب ولا يحسب"[70]، باشر السلوك، وعمره عشرون عاماً تقريباً. والحال أنه من المفيد أن نسجّل بأن هُناك بحق رابطاً دقيقاً بين العُرَيْبي ـ الشيخ الأرضي ـ وعيسى ـ الشيخ المافوق طبيعي ـ. يقول ابن عربي: "وكان شيخنا أبو العباس العُرَيْبي رحمه الله عِيسويّاً في نهايته وهي كانت بدايتنا"[71]. في مقطع آخر من **الفُتُوحات** ـ سنعود إليه لاحقاً بصورة مطوَّلة ـ يعلن ابن عربي كذلك قائلاً: "وكان شيخنا أبو العباس العُرَيْبي على قدم عيسى"[72].

---

(67) **الفُتُوحات**، ج4، ص497.
(68) **الفُتُوحات**، ج4، ص89.
(69) **الفُتُوحات**، ج1، ص329.
(70) **روح القدس**، ص76.
(71) **الفُتُوحات**، ج1، ص223.
(72) **الفُتُوحات**، ج3، ص208.

إننا لن نتوقف هنا لتحليل مفهوم وراثة النبوة التي تشغل موقعاً هامّاً داخل دراسة الوَلاية عند ابن عربي. لقد سبق وتمّت دراستها من قبل، ثم إنها تتعلّق بتحليل مذهبي ليس موضوعنا أو قصدنا هنا[73]. لنذكر ببساطة إن الأولياء، بالنسبة لابن عربي، هم أساساً (72) ورثة الأنبياء؛ وإن غَلَبَة وراثة وَليّ عن هذا النبي أو ذاك هو الذي يُميز نمطه الروحاني الخاص به. طبعاً يحدث أن يرث ولي عدداً من الأنبياء على التوالي: إن هذا هو بالضبط حالة الشيخ الأكبر؛ فبعد أن كان عِيسوياً أصبح كما يقول لنا موسوياً، هُودياً، وهكذا إلى أن صار وريث النبي مُحَمَّد ذاته[74] [صلَّى اللَّه عليه وسلَّم]. ومع ذلك، فأيّاً كان ذاك النبي الذي يَرِثه ابن عربي من بين مئة وعشرون ألف نبي، فإنما هي في الحقيقة، وبصورة غير مُباشرة وراثة النبي مُحَمَّد [صلَّى اللَّه عليه وسلَّم] - الذي هو مِشكاة جميع الأنبياء [أو النبوة] - التي يتلقاها الولي. أن يُعرِّف ابن عربي نفسه بأنه من النمط العِيسوي في شبابه ليس بأمر مُفاجئ قطّ على اعتبار الدور الكبير الذي لعبه عيسى بكل وضوح في بدايات مَوْهبته الروحية، غير أنه في علاقته بابن مريم يوجد مظهر آخر لن نتأخر في اكتشافه. لنحتفظ في هذه اللحظة بأن ابن عربي قد ظل عن طريق شيخه الأول الذي كان أيضاً عيسوياً، تحت تأثير عيسى.

---

(73) إن أول تحليل نَسَقي لمذهب الوَلاية عند ابن عربي هو ذاك الذي قام به ميشيل شودكيفيتش في كتابه **الوَلاية والنبوة** *Le Sceau des saints* (انظر: على الخصوص الفصل الخامس).

(74) **الفُتُوحات**، ج1، ص223.

Le compagnonnage الصحبة

التصوُّف الغَرْبي في عصر ابن عربي

هُناك تياران يُهيمنان على التصوُّف في الغرب الإسلامي في عصر ابن عربي: الأول؛ معروف تحت اسم "مدرسة أَلْمَرية" وممثّله الرئيسي هو أبو العَبّاس أحمد بن مُحَمَّد ابن العَرِيف (ت. 536هـ/ 1141م)(75). لقد جمع ابن العَرِيف، وهو نزيل أَلْمَرية التي أصبحت في القرن السادس الهجري/الثاني عشر الميلادي الموطن الرئيسي للتصوف الأندلسي، حوله عدداً مُهمّاً من الأتباع. وَشَى بابن العريف قاضي أَلْمَرية(76) باعتباره مثيراً للبلبلة فاستُدعي من طرف السلطان (73) المرابطي عليّ بن يوسف بن تاشفين، وذلك في الوقت نفسه الذي أعلن فيه ابن بَرَّجان (ت. 536هـ/ 1141م) عن نفسه بأنه "إمام" منطقة إشبيلية(77). وبفضل اكتشاف أجزاء من مُراسلات بين ابن العريف وابن بَرَّجان

---

(75) حول ابن العَرِيف، انظر: **محاسن المجالس**، éd. et trad. par Acín Palacios, Paris, 1933, introduction; Acín Palacios, *Obras escogidas*, Madrid, 1946; *EI*[2] *s.v.* **التشوُّف**، رقم 18، ص118-123. إن مقال Bruno Halff "محاسن المجالس لابن العريف وعمل l'œuvre المتصوف الحنبلي الأنصاري" يضم معلومات دقيقة حول مصادر ابن العَرِيف.

(76) **التشوُّف إلى رجال التصوُّف**، ص119-120 ["وذكر عنه أن القاضي ابن أسود كان بأَلْمَرية، فوفد على عليّ بن يوسف بمَرّاكش فسعى بابن العَرِيف عنده وَخَوَّفَه منه غاية التخويف. فكتب عليّ إلى عامل أَلْمَرية يأمره بإشخاصه إلى مَرّاكش. فأمر به العامل فأُدخل في القارب ليخرج به في البحر إلى سبتة. فأشار القاضي على العامل بتكبيله بعد خروجه في المركب. فبعث إليه من يقيّده. فأدركه رسول العامل وهو في البحر لم يخرج منه بعد. فكبّله وذهب راجعاً في البحر إلى أَلْمَرية. فقال ابن العريف: رَوَّعنا رَوَّعه الله. فلقيه العدو في البحر فحمله أسيراً". تحقيق أحمد التوفيق. المترجم]

(77) لقد أكد الشَّعْراني، في كتابه **الطبقات الكبرى**، I، ص15 بأن ابن بَرَّجان قد اعتبر نفسه إماماً في 130 قرية. هُناك مُتصوِّف آخر وهو أبو بكر المايُوْرقي ثار ضد المرابطين في غرناطة، استُدعي بدوره إلى مَرّاكش، ونجح في الهروب إلى بِجاية. (انظر: *EI*[2] *s.v.* Ibn al-'Arīf).

قام بنشرها بولس نويا P.Nwyia ثبت أن هذين الشيخين كانت بينهما علاقات متينة، بل ويبدو، من خلال نَبْرة رسائل ابن العَرِيف أن ابن بَرَّجان كان شيخاً له(78). ولما أُشخص ابن بَرَّجان إلى مَرّاكش سُجن ثم قُتل بعد ذلك، ويذكر صاحب كتاب **التشوُّف** إلى أن المتصوف المشهور أبا الحسن ابن حِرْزِهِم نادى في الناس بأن يَحضروا بكثافة في جنازة ابن بَرَّجان(79). أما فيما يتعلَّق بابن العَرِيف فقد خرج سالماً من لقائه مع السلطان، غير أنه سيلقى حتفه بصورة غريبة أياماً بعد ذلك(80).

بعد سنة تقريباً من اغتيال ابن بَرَّجان هُناك مُتصوف آخر هو ابن قَسي زعم بأنه المَهْدي [المنتظر] Mahdi ونظَّم في الجرف l'Algarve تمرّداً ضد المُرابطين(81). استولى بمساعدة مريديه على عدد من الأماكن القوية في المنطقة. وعندما قَدِم

(78) Paul Nwyia, «Notes sur quelques fragments inédits de la correspondance d'Ibn al-'Arīf avec Ibn Barrajān», *Hesperis*, 1956, XLIII, pp.217-221.
حول ابن بَرَّجان، انظر أيضاً: **الموسوعة الإسلامية** *EI*2 *s.v.*

(79) **التشوُّف** رقم 51، ص170. [فدخل على ابن حِرْزِهِم رجل أسود كان يخدمه ويحضر مجلسه فأخبر أبا الحسن بما أمر به السلطان في شأن أبي الحكم فقال له أبو الحسن: إن كنت تبيع نفسك من الله فافعل ما أقول لك. فقال له مُرْني بما شئت أفعله. فقال له: تنادي في أسواق مَرّاكش وطُرُقها: يقول لكم ابن حِرْزِهِم أحضروا جنازة الشيخ الفاضل الفقيه الزاهد أبي الحكم بن بَرَّجان، ومن قدر على حضورها ولم يحضر فعليه لعنة الله. ففعل ما أمر به. فبلغ ذلك السلطان فقال: من عرف فضله ولم يحضر جنازته فعليه لعنة الله". تحقيق أحمد التوفيق. المترجم]

(80) يذكر صاحب **التشوُّف** بأن ابن العريف قد دُسَّ له السم من طرف محمد بن أسود قاضي ألْمَرية. (انظر: **التشوُّف**، ص120 [فلما رأى القاضي ما حصل له (لابن العريف) من الحظوة لديه (لدى السلطان) سأل عن أحب الطعام إليه فقيل له: الباذنجان. فصنعه وعمل فيه السُّمّ، واحتال عليه إلى أن أكله فمات". تحقيق أحمد التوفيق. المترجم]. من المناسب أن نلاحظ أن ابن بَرَّجان - الذي أعلن الإمامة لنفسه - هو الذي حُكم عليه بالموت من طرف السلطان؛ فهذا الحدث لا يمكن تأويله إذن كهجوم قامت به السلطة المُرابطية ضد التصوُّف بما هو كذلك. وإن رد فعل السلطان على دعوة ابن حِرْزِهِم التي ذكرها التادلي يؤكد هذه النقطة: [من عرف فضله ولم يحضر جنازته فعليه لعنة الله].

(81) حول ابن قَسي، انظر: *EI*2 *s.v.*; Acín Palacios, *Obras escogidas*, I, pp.144-145؛ المَرّاكشي، **المُعْجِب**، ص150-151، و V. Lagardère: "طريقة وتمرد المريدين عام 539/ 1144 في الأندلس" *Revue de l'Occident musulman et de la Méditerranée*, 35, 1, pp.157-170.

المُوَحِّدون إلى الجزيرة [الأيبيرية] بدأ ابن قَسي بالانضمام إلى حركتهم سنة 540/ 1145، ثم انفصل عنهم أخيراً ومات مقتولاً بدوره في شِلْب Silves سنة 546/ 1151.

لقد كان ابن العَرِيف هو الذي مارَسَ أكبر تأثير على التكوين الفكري لابن عربي، من بين هؤلاء المُمثّلين الثلاثة للتصوف المُرابطي. إن عدداً كبيراً من الإحالات في **الفُتُوحات المَكيّة** إلى كتاب **مَحاسن المجالس** -الكتاب الذي وصف فيه شيخ أَلْمَرية (74) مختلف مراحل الطريق- وعدداً من الإشارات إلى ابن العَرِيف[82] تشهد على الاهتمام الكبير الذي أولاه ابن عربي لهذا الكتاب وعلى الاحترام العميق الذي يُكِنّه لصاحبه، والعِرْفان التام له، ويثني عليه بأنه من المُحَقِّقين[83]. ومن المُناسب أن نشير بهذا الصدد إلى أن ابن العَرِيف هو بحسب

(82) انظر: على سبيل المثال، **الفُتُوحات**، ج1، ص93 و 279 ["وإن أطلقت المناسبة يوماً ما عليه [على الحق سبحانه] كما أطلقها الإمام أبو حامد الغزالي في كتبه وغيره فبضرب من التكلُّف ومرمى بعيد عن الحقائق، وإلّا فأي نسبة بين المُحْدَث والقديم أم كيف يشبه من لا يقبل المثل من يقبل المثل. هذا محال كما قال أبو العباس بن العريف الصَّنْهاجي في **محاسن المجالس** التي تُعزى إليه، ليس بينه وبين العباد نسبة إلّا العناية ولا سبب إلّا الحكم ولا وقت غير الأزل وما بقي فَعَمَى وتلبيس وفي رواية فعلم بدل من قوله فعمى. فانظر ما أحسن هذا الكلام وما أتم هذه المعرفة وما أقدس هذه المشاهدة نفعه اللّه بما قال". ص93. المترجم]، وأيضاً ج2، ص97 و 290 و 318، و 325 [كان شيخنا أبو العباس بن العريف الصنهاجي يقول في دعائه: اللهم إنك سدّدت باب النُّبوّة والرسالة دوننا ولم تسد باب الوَلاية. اللهم مهما عَيَّنْتَ أعلى رُتبة في الوَلاية لأعلى ولي عندك فاجعلني ذلك الولي. فهذا من المُحققين الذين طلبوا ما يمكن أن يكون حقّاً لهم". ص97. المترجم] ["وأحسن ما سمعت فيه ما حدثنا به غير واحد عن أبي العباس بن العَرِيف الصِّنْهاجي قالوا: سمعناه يقول وقد سُئل عن المحبة فقال: الغَيْرة من صفات المحبة والغَيْرة تأبى إلّا السَّتر فلا تُحَدّ"، ص325. المترجم]، انظر: أيضاً: ج3، ص396 ["فكان الشيخ أبو العباس بن العَرِيف الصِّنْهاجي الإمام في هذا الشأن يقول: وإنما يتبيّن الحق عند اضْمِحْلال الرسم". المترجم]. وأيضاً ج4، ص92-93. [ط اعلم أن هذا الذكر ينتج للذاكرْ به ما قاله أبو العباس بن العَرِيف الصِّنْهاجي في **محاسن المجالس** لما ذكر حال العابد والمُريد والعارف قال: والحق وراء ذلك كله لا بد من ذلك". المترجم].

(83) **الفُتُوحات**، ج2، ص318 [فطائفة قالت مَقام المعرفة رَبّانيّ ومقام العلم إلٰهي، وبه أقول، وبه قال **المُحَقِّقون** كسَهْل التُّسْتَرِي وأبي يزيد وابن العَرِيف وأبي مَدْيَن. المترجم].

علمنا، هو الوحيد من بين الشخصيات الثلاثة المذكورة أعلاه التي يُعيّنها ابن عربي بصراحة بأنه ("شيخنا").

يرتبط عدد كبير من شُيوخ ابن عربي الأندلسيين، بصورة مُباشرة أو غير مُباشرة، وذلك بحسب الحالات، بمدرسة أَلْمَرية. إن هذا على سبيل المثال هو حالة أبي عبد الله مُحَمَّد بن أحمد الأنصاري الغَزّال تلميذ ابن العَرِيف[84]، كما يرى ابن عربي. لنذكر بأن يوسف بن يحيى التادِلي المُتَوفَّى سنة 627/ 1230 قد أكد أيضاً مُرتكزاً في ذلك على شهادة واحد من مُعاصريه بأن الشيخ الغَزّال كان من أكبر تلامذة ابن العَرِيف[85]. ومع ذلك، وكما لاحظ مُحقِّق كتاب **التَّشَوُّف إلى رجال التَّصَوُّف**[86]، أحمد التوفيق، أن هذا يبدو من حيث التسلسل التاريخي مُستحيلاً؛ فبحسب كُتّاب **السيرة** كان مولد أبي عبد الله الغَزّال المعروف فعلاً باسم ابن اليتيم الأَنْدَرشي سنة 544/ 1149، أي بعد وفاة ابن العَرِيف بثماني سنوات. لكن بحسب هؤلاء المُصَنِّفين أنفسهم كان والد الغَزّال، أبو العباس

---

(84) انظر: على سبيل المثال **الفُتُوحات**، ج1، ص228 [خرج شيخنا أبو عبد اللّه الغَزّال كان بأَلْمَرية رحمه اللّه في حال سلوكه من مجلس شيخه أبي العباس بن العريف... المترجم]، وأيضاً: ج2، ص201. [وعندنا وعند شيخنا أبي السعود بن الشبلي وأبي عبد اللّه الهواري بِتَنِس من بلاد المغرب وأبي عبد اللّه الغَزّال بأَلْمَرية ببلاد الأندلس وأبي عمران موسى بن عمران المِرْتُلي بإشبيلية وغيرهم أن الأعلى ما يفني ما ينبغي ويبقي ما ينبغي في الحال التي تنبغي والوقت الذي ينبغي...". المترجم]. وأيضاً ج4، ص550 [قال أبو عبد اللّه الغزّال كان يحضر مجلس شيخنا أبي العباس بن العريف الصِّنْهاجي رجل"... المترجم]. و**روح القدس في محاسبة النفس**، رقم 14، ص99 [فأودعه الشيخ أبو مَدْيَن سلامه إلى أبي عبد اللّه الشيخ المُسَنّ بمدينة أَلْمَرية المعروف بالغَزّال من أصحاب ابن العَرِيف من أقران أبي مَدْيَن وأبي الربيع الكفيف الذي كان بمصر...". [المترجم عن محمود محمود الغُراب، **رُوح القدس**، ص97].

(85) **التشوُّف إلى رجال التصوُّف**، ص119. [يقول: "حدثني الشيخ الصالح أبو إسحاق إبراهيم بن أحمد بن خَلَف السُّلَمي قال: حدثني الشيخ الصالح أبو عبد اللّه محمد بن أحمد الأنصاري الغَزّال، وهو من أكبر تلامذة ابن العَرِيف، أن أصل أبي العباس بن العَرِيف من طنجة، وإنما سُمّي والده بالعَرِيف لأنه كان بطَنْجَة صاحب حرس الليل". تحقيق أحمد التوفيق. المترجم].

(86) نفسه، هامش 111.

(ت. 581هـ/ 1185م) تلميذ ابن العَرِيف[87]. هُناك إذن خلطٌ -بصورة واضحة- بين عدد من الشخصيات. لم يكن بإمكان ابن عربي أن يخترع الحكايات، التي ذكرها، في كل جزئياتها عن علاقة الغَزّال بشيخه ابن العَرِيف بألْمَرية؛ فهو زيادة على ذلك يعرفه كي لا يخلطه بأبيه ـ فقصيدة من كتابه **الديوان** وواحدة من رسائله تشهد على أنه تبادل معه مُراسلة[88]. (75).

وبالمثل، فإن عبد الجليل بن موسى (ت. 608هـ/ 1211م) مؤلّف كتاب **مسائل شُعَب الإيمان**[89] الذي تردد عليه ابن عربي بقصر كُتامة[90] (Alcazarquivir) [أي مدينة القصر الكبير بالمغرب] والشيخ أبا الصبر أيوب الفِهْري (ت. 609هـ/ 1212م) الذي دَرَس معه الحديث بسَبْتة هما معاً تلميذا ابن غالب القُرشي[91] (ت. 568هـ/ 1172م) الذي هو نفسه تلميذ ابن العَرِيف.

---

(87) ابن الأبّار، **التكملة**، طبعة كوديرا رقم 956 بالنسبة للابن؛ ابن عبد الملك المَرّاكشي، **الذيل والتكملة**، 1، ص439، بالنسبة للأب ["ولكن والده أبا العباس المتوفى سنة 581هـ هو الذي كان مُختصاً بابن العَرِيف". (**الذيل والتكملة** : 1، ص439) نفس الهامش السابق. المترجم].

(88) ديوان، ص46؛ عثمان يحيى RG مُترجم إلى اللغة العربية تحت عنوان **مؤلّفات ابن عربي تاريخها وتصنيفها**، رقم 382 في التسلسل العربي، ورقم 611 في الرقم الفرنسي، ص336 "رسالة الشيخ ابن عربي إلى أبي محمد عبد اللّه الغَزّال". المترجم]

(89) حول الشيخ عبد الجليل، انظر: كتاب **التشوُّف إلى رجال التصوُّف**، رقم 241، ص 416؛ [تلميذ أبي الحسن عليّ بن خلف بن غالب القرشي من أهل كُتامة. قيل إنه مات بمدينة سبتة عام 613. كان عبداً صالحاً كثير الاجتهاد في العمل، دائم العبرة. وكان بقصر كُتامة مأوى المُريدين فنالته مِحنة أخرجته من بلده فاستقر أخيراً بمدينة سبتة"، تحقيق أحمد التوفيق. المترجم]. **والتكملة**، طبعة كوديرا، رقم 1818.

(90) انظر: **الدُّرّة**، في: *Soufis of Andalousia*, Londres, 1979, p.160 (هذه الملاحظة الأخيرة غير واردة في الترجمة الفرنسية)، وأيضاً **إجازة**، ص181 من نفس المرجع.

(91) حول ابن غالب، انظر: **التشوُّف إلى رجال التصوُّف**، رقم 81، ص228. [نشأ في شِلْب واستقر أخيراً بقصر كُتامة وبه مات عام ثمانية وستين وخمسمائة، ويقال عام ثلاثة وسبعين، وشيخه في طريقة التصوُّف أبو العباس بن العَرِيف. وتلميذاه عبد الجليل ابن موسى (القصري صاحب الشهب) وأبو الصبر أيوب بن عبد اللّه الفِهْري. وكان أبو الحسن مُتمكّناً في علوم القوم، وكان الأولياء يحضرون مجلسه". تحقيق أحمد التوفيق. المترجم].

لنذكر كذلك إبراهيم بن طَرِيف وصديقه أبو عبد الله القَلْفَاط[92]، الذي تردد عليه ابن عربي بين سنوات 589 و 594هـ. هذان الرجلان كانا تلميذَي أبي الربيع المالقي[93] الذي هو نفسه تلميذ ابن العَرِيف.

لنسجل بأن الشيخ العُرَيْبي الذي هو أُمّي تماماً لم يكن جاهلاً بالأُطروحات المَذْهبية لابن العَرِيف التي ناقشها مع تلميذه ابن عربي كما يشهد على ذلك هذا المقطع من **رسالة روح القُدْس**: "دخلت عليه آخر زَوْرة رأيته فيها رحمه الله تعالى ومعي جماعة [...] وقال: خُذوا مسألة وقد رميتك بها يا أبا بكر، وأشار إليّ، لم أزل أتعجَّب من قول أبي العباس بن العَرِيف "حتى يَفْنَى مَنْ لم يكن ويبقى مَنْ لم يَزُل"، ونحن نعلم أن من لم يكن فانٍ ومن لم يزل باقٍ، فأَيْشٍ؟ قال: أجيبوا، فلم يكن في الجماعة من أجابه، فعرض عليّ الجواب، فحضرني نفسي بعثوري على وجه المسألة دونهم، فلم أتكلم، فإني كنت شديد القَهْر لنفسي في الكلام، وعرف مني الشيخ ذلك فلم يُعِد عليّ"[94].

---

(92) سوف تكون هُناك مناسبة للعودة إلى الفِهْري وابن طَرِيف والقَلْفَاط.

(93) حول أبي الربيع المالقي، انظر: **الفُتُوحات**، ج3، ص508. [هذا يطرأ للعلماء بهذه الصِّفة، وقد كان مثل هذا للشيخ الضرير أبي عبد اللّه القرشي بمصر، فكان يوم الإثنين خاصة إذا نام فيه تنام عيناه ولا ينام قلبه. وهذا باب واسع المجال، وهو عند علماء الرسوم غير مُعتبر، ولا عند الحكماء الذين يزعمون أنهم قد علموا الحكمة وقد نقصهم علم شموخ هذه المرتبة على سائر المراتب". المترجم]. وأيضاً ج4، ص474 [ولقد أخبرني أبو العباس أحمد بن عليّ بن مَيْمُون بن أبي التَّوْزَرِي عرف بالقَسْطَلاني بمصر قال في هذا الأمر أن الشيخ أبا الربيع الكفيف المالِقي كان على مائدة طعام، وكان قد ذكر هذا الذكر وما وهبه لأحد، وكان معهم على المائدة شاب صغير من أهل الكشف من الصالحين. فعندما مد يده إلى الطعام بكى. فقال الحاضرون: ما شأنك تبكي فقال: هذه جهنم أراها وأرى أمي فيها، وامتنع من الطعام فأخذ في البكاء. قال الشيخ أبو الربيع: فقلت في نفسي اللهم إنك تعلم أني قد هلكت بهذه السبعين ألفاً وقد جعلتها عِتَق أم هذا الصبي من النار. هذا كله في نفسي. فقال الصبي: "الحمد لله أرى أمي قد خرجت من النار..."". المترجم]. وانظر كذلك الهامش البيبليوغرافي الذي وضعه دنيس غريل. D. Grill in Ṣafi Al-Dīn, *Risāla*, p.222.

(94) **روح القدس**، ص78 [المحذوف من هذا القول هو: فوجدناه قاعداً فسلمنا عليه، وقد أراد بعض الجماعة أن يسأله، فإذا به رضي اللّه عنه قد رفع رأسه وقال، المترجم]. و*Soufis d'Andalousie*, p.65.

وسيدرس ابن عربي تحت إشراف شيخه عبد العزيز المَهْدَوي **كتاب الحكمة** لابن بَرَّجان[95] في تونس عام 590/ 1194. ربما كان ابن عربي على معرفة بهذا الكتاب عن طريق شيخه عبد الحقّ الإشبيلي (ت. 581هـ/ 1185م)، الذي كان تلميذ ابن بَرَّجان، حسب كتاب **الدِّيباج**[96]. ومهما يكن من أمر، فإن رأي ابن عربي عن هذا المُمَثِّل الآخر لمدرسة أَلْمَرية (76) يظهر أكثر تلطيفاً: فَمِمّا لا شك فيه أنه كان مُتمكّناً من بعض العلوم الروحانية، لاسيّما علم الحروف (الذي مكّنه من التنبؤ مسبقاً بانتصار صلاح الدين في القُدس)، غير أنه، كما يُشير ابن عربي إلى ذلك، لم يتمكّن من هذه العلوم بصورة تامة[97]. غير أنه والحالة هذه اعترف بقيمة عرض ابن بَرَّجان حول مفهوم "الحقّ المخلوق به كل شيء[98]"،

---

(95) *Risāla*, éd. par H. Taher, p.31.

(96) ابن فَرْحُون، **الدِّيباج المُذَهَّب**، ص175-176.

(97) **الفُتُوحات**، ج1، ص60 ["فإن شئتَ قلتُ لك من طريق الكشف وصلت إليه. فهو الطريق الذي عليه أسلك والركن الذي إليه أستند في علومي كلها. وإن شئت أبديت لك منه طرفاً من باب العدد وإن كان أبو الحكم عبد السلام بن بَرَّجان لم يذكره في كتابه من هذا الباب الذي نذكره، وإنما ذكره رحمه اللّه من جِهة علم الفلك وجعله سِتْراً على كشفه حين قطع بفتح بيت المقدس سنة ثلاث وثمانين وخمسمائة"، ص60-61. المترجم]؛ وأيضاً ج4، ص220. ["وهذا العلم من هذه الحضرة، ولكنْ عبد السلام أبو الحكم بن بَرَّجان ما أخذه من، فوقع له غلط، وما شعر به الناس، وقد بيّناه لبعض أصحابنا حين جاءنا بكتابه فتبين له أنه غلط في ذلك، ولكن قارب الأمر، وسبب ذلك أنه أدخل عليه عِلْماً آخر فأفسده ". المترجم].

(98) انظر: **الفُتُوحات**، ج2، ص104 ["وهو قوله صلّى اللّه عليه وسلّم: "واجعلني نوراً". أي يظهر في كل شيء، ولا أظهر بشيء، وقد يستهلك الحق فيه فلا ينسب بوجوده شيء إلى الحق، وهو الوجه الذي اعتمد عليه من أثبت الحق المخلوق به، كأبي الحكم بن بَرَّجان، وسَهْل بن عبد اللّه التُّسْتَري، وغيرهما، وإليه أشرنا بقولنا:

أنا الرِّداءُ أنا السِّرُّ الذي ظهرتْ بي ظُلمةُ الكَوْن إذ صيّرتَها نُوراً"

المترجم]؛ وأيضاً ج3، ص77 [ويتضمن هذا المنزل من العلوم علم تمييز الأشياء، ويتضمن علم الحق المخلوق به الذي يسير إليه عبد السلام أبو الحكم بن بَرَّجان في كلامه كثيراً، وكذلك الإمام سهل بن عبد اللّه التُّسْتَري، ولكن يسمّيه سهل بالعدل ويُسمّيه أبو الحكم الحق المخلوق به، أخذه من قوله ﴿وَمَا خَلَقْنَا ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَآ إِلَّا بِٱلْحَقِّ﴾" [الحجر: 85]. المترجم]، عن ابن بَرَّجان، انظر: أيضاً **الفُتُوحات**، =

وهو مفهوم يحتلّ موقعاً هامّاً في المذهب الأكبري[99].

وفيما يتعلّق بابن قَسِيّ فإن ابن عربي، على النقيض من الرأي المقبول عادة عند المتخصصين الغربيين، لا يقدّره أكبر تقدير. لنكن مُنصفين: فتواتر الإحالات في كتابات ابن عربي إلى هذا الشيخ وإلى مؤلَّفه: **كتاب خَلْع النَّعْلَيْن**[100]، وكذلك العبارات التي تمدحه حيث يَصِفُه أحياناً (كما هو الحال مثلاً في **الفُتُوحات**، ج1، ص136، بأنه من سادات القوم) يُمكنها أن تفسح المجال قَبْلِيّاً لتأويل، لم يكن، بحسب علمنا، قد وضع موضع تساؤل قطّ إلى حدِّ الآن. غير أن قراءة يقظة لشرح ابن عربي لكتاب خَلْع النَّعْلَيْن لابن قَسِيّ (والذي غالباً ما تمّت الإشارة إليه من طرف الباحثين ولكن يبدو أن أغلبهم لم يقرؤوه) تبين إلى أي حد تكون هذه الأُطروحة مَغْلوطة[101]. إن ابن عربي لم يكن يعرف **كتاب خَلْع النَّعْلَيْن** عندما التقى بولد ابن قَسِيّ في تونس سنة 590/ 1194[102]. غير أنه بدون شك قد اكتفى بتصفُّحه أو قراءة مَقاطع منه[103]، لأنه بالطبع لم يكتشف الحمولة الحقيقية لكتاب ابن قَسِيّ، إلّا عندما شرع في كتابة **شرح** له، وذلك في فترة مُتأخرة على ذلك. هُناك مؤشرات في **كتاب شرح خَلْع النَّعْلَيْن** تشهد على أن تحريره قد تمّ في المرحلة (77) الدمشقية[104] من حياة ابن عربي ـ التي امتدت من 620هـ إلى 638هـ ـ ومن المُحتمل جدّاً في السنوات الأخيرة

= ج2، ص577، و 649؛ وأيضاً **كتاب مواقع النجوم**، القاهرة، 1965، ص142؛ **والتدبيرات الإلٰهية**، طبعة نيبرج، 1919، ص125.

(99) حول مفهوم الحق المخلوق به، انظر: سعاد الحكيم، **المعجم**، رقم 183 و438.

(100) انظر: على سبيل المثال، **الفُتُوحات**، ج1، ص136، و 312، و 749؛ ج2، ص52، و257، و 686، و 693؛ ج3، ص7، و 165، إلخ.

(101) إننا نعترف بالجميل لِ سُعاد الحكيم نظراً لكونها أرسلت إلينا نسخة لمخطوط (شهيد علي Shehit Ali 1174, ff^os 89-175) **لشرح كتاب خَلْع النَّعْلَيْن** لابن عربي.

(102) انظر: **الفُتُوحات**، ج4، ص129 [وقد بيّنّا أن أعظم الرؤية رؤية محمدية في صورة مُحمدية، وإليه ذهب الإمام أبو القاسم بن قَسِيّ رحمه اللّه في **كتاب خَلْع النَّعْلَيْن** له وهو روايتنا عن ابنه عنه بتونس سنة تسعين وخمسمائة". المترجم]؛ **وشرح... النَّعْلَيْن**، f 147b.

(103) لقد بيّن ابن عربي في f 147b بأن ولد ابن قَسِيّ قد وهب له lui offrit d'emporter كتاب **خَلْع النَّعْلَيْن** غير أنه رفض لسبب كان هُناك.

(104) انظر، مثلاً، f 173، حيث يستخدم صيغة التَّرَحُّم بخصوص الشيخ صَدْر الدين =

من حياته، وهذا يفسِّر اختلاف النَّبْرة عن المقاطع السابقة التي يُحيل فيها إلى ابن قَسِيّ. نُلاحظ، ونحن نَقْرأ هذا الشرح أن ابن عربي بمقدار تقدمه، أولاً بأول، في قراءة وتحليل كتاب **خَلْع النَّعْلَيْن**، يُعدِّل رأيه بشكل ملموس حول الكاتب: ففي البداية اقتنع، ثم اندهش بعد ذلك، وفي الأخير انزعج وخاب ظنه. في بداية النص، في الوقت الذي افتتح فيه خُطبة **خَلْع النَّعْلَيْن** كان ابن عربي مُتَحَمِّساً: يقول: "فهذا الرجل على ظننا أنه من أهل الذوق"(105). ثم بعد ذلك يظهر ابن عربي أكثر انتقاداً لابن قَسِيّ. يقول: "فهذا الرجل ما وقف في كتابه على ما يقتضيه الإيمان"(106). وأخيراً، وفي الصفحات التاليات يصف ابن عربي ابن قَسِيّ بأنه ناقل، مُقلّد، جاهل بل وماكر(107). "إنه ـ كما يقول ابن عربي ـ في جميع ما ذكره [ابن قَسِيّ] من الحقائق والعُلُوم ناقل مقلّد من غير ذَوْق ولا كشف من ذاته [. . .] فلقد أراحنا هذا الرجل منه بهذا القول وأزال عنا الغلط الذي اعتقدناه فيه"، وإن ابن قَسِيّ لم يَفْعَل، كما يشرح ابن عربي، سوى أنه ينقل ـ تقريباً ـ عن خلف الله الأندلسي. فلقد "كان (=خلف الله) يأتي لهذا الرجل (=ابن قَسِيّ)، فيصف له ما يَتَلَقّاه من الرُّوح القُدسي والنور الإلٰهي في قلبه [. . .]. ولقد(108) حصل لنا الفُرقان بين ما هو منه (أي ابن قَسِيّ) وبين ما ينقله (أي من خلف الله). على أني أعْرَفُ بأحواله من غيري، فإني اجتمعت بولَده، وكان ذا فَهْم وفِطْنة، فسألته عن أحوال أبيه، فَوَصَف أحوالاً تدلّ على ما ذكرناه من قُصُوره [. . .] وفي رسالته لعبد المؤمن بن علي وكلامه فيها في إشارته إلى نفسه، ولم يكن الأمر كما ذكره، وانعكس الأمر عليه، يدلّ على أنه لم يكن مُحقّقاً في شأنه، وأنه كان جاهلاً بمرتبته ونفسه".

لقد كان أسين بلاثيوس، ومن بعده، هنري كوربان، صارِمَيْن. فـ "مدرسة

= حَمَوَيْه (ت. 1219/ 616) 142 a ° حيث يوجد سؤال من إسماعيل بن سَوْدَكِين الذي نسخ الشرح، وأخيراً فإن ابن عربي يُحيل إلى أماكن كثيرة في الفُتُوحات.

(105) F; 97a.

(106) F; 99a.

(107) F; 111b-112a.

(108) في الأصل "فلقد" المترجم.

أَلْمَرية" ليست سوى امتدادٍ واستمرارٍ للمدرسة "المَسَرِّية"[109] المشهورة. يعترف المستشرق الإسباني الكبير، والحالة هذه، بأن ليست هُناك أية وثيقة ولا أية مَعْلُومة تسمح بدعم هذه الأُطروحة، أو بالأحرى هذه الفَرضية. وفي نفس الوقت، أجهد أسين بلاثيوس[110] نفسه أيضاً، في الأعمال التي خَصّصها لابن مَسَرَّة الجَبَلي ليُبرهن على أن الشيخ الجبلي لم يكن سوى "فيلسوف باطني"، استوحى مذهبه في أغلبه من إمبادوقليس ـ المَنْحُول Pseudo-Empédocle. إنه يقول "بأن ابن مَسَرَّة كان، وهو بمظهر المعتزل والباطني، نصيراً وداعية، داخل الإسلام الإسباني، للنِّسق الأفلاطوني الإمْباذُوقْلِيسي ولأُطروحته الأكثر تميّزاً عن تراتبية الجواهر الخمسة المحكومة بالمادة الروحية الأولى"[111]. للأسف فإن بلاثيوس لم يكن يتوفَّر، هنا أيضاً، على أية وثيقة تسمح له بإثبات أُطروحته، لأنه في الفترة التي كان يُقدّم فيها أعماله لم يتمّ العثور بعد على أي من الكتابين اللذين كانا يُنسبان إلى ابن مَسَرَّة، وهما **كتاب الحروف** و**كتاب التبصرة**. وهكذا وكما يشير إلى ذلك الأستاذ شْتيرن Stern ـ في أطروحة انتقد فيها نظرية أسين بلاثيوس[112]، بأن حُجّة هذا الأخير لم تَقُمْ، في نهاية المطاف، إلّا على مُلاحظة المؤرخ ابن سعيد القُرْطُبي (ت. 402هـ/ 1070م) الذي أكّد، وهو يتحدث عن إمْباذُوقليس Empédocle بأن بعض الباطنيين، مثل ابن مَسَرَّة، قد علَّموا مذهبه. إن المَصْدرَيْن الوحيدَيْن اللذين كانا بيد المستشرق الإسباني (79) لمقاربة النظام الفلسفي لابن مَسَرَّة إنما هما مَقْطعان من **الفُتُوحات** فيهما يُحيل ابن عربي إلى ابن مَسَرَّة[113]؛ الأمر الذي ترتَّب عنه أن شتيرن قد اعتبر من جِهته

---

(109) Henry Corbin, *Histoire de la philosophie islamique*, Paris, 1968, p.311، حيث أكد بأن ابن العَرِيف "أقام طريقة مُؤَسَّسة على ثيوصوفيا ابن مَسَرَّة" Asín Palacios, *(sic.)* *Obras escogidas*, I, p.114.

(110) *Obras escogidas*, I: «*Ibn Masarra y su escuela*», Madrid, 1946.

(111) *Obras escogidas*, I, p.113.

(112) Samuel Miklos Stern, *Ibn Masarra, follower of pseudo-Empedocle, an allusion*, in «Actas do 4 congresso de estudos arabes e islamicos», Cambra-Lisboa, 1968, Leyden, 1971, pp.325-339.

(113) **الفُتُوحات**، ج1، ص149 [وورد في صُوَر هؤلاء الأربعة الحملة ما يُقاربه قول ابن مَسَرَّة =

الشيخ الجَبَلي ليس فيلسوفاً أفلاطونياً مُحْدَثاً أكثر من كونه باطنيّاً تعليمه مُسْتَمَدّ من التصوُّف. لم يُغلق النِّقاش، وإنه لكي نحسم المسألة يَنْبغي انتظار ما ستَحْمله الأبحاث من عناصر جديدة. وسوف تُصبح العملية أكثر سهولة عندما اكتشف الدكتور كمال إبراهيم جعفر سنة 1972 رسالتين لابن مَسَرَّة وهما: **كتاب خواص الحروف**، وكتاب **الاعتبار** المعروف إلى ذلك الحين بكتاب **التبصرة**. ويظهر من خلال تقرير مُطوَّل حول هاتين الرسالتين(114) أنه إن كانت هُناك نَبْرة أفلاطونية مُحْدَثة في مذهب ابن مَسَرَّة ـ لكن هذه سِمة مُشتركة جدّاً في الأدب الصوفي وفي الفلسفة لكي يستخلص منها نتائج هامة ـ فإنه في المُقابل، من الصعب إثبات علاقة نسب بين هذا الاتجاه عند ابن مَسَرَّة وبين المذهب الإمْباذُوقْلِيسي، وأكثر من ذلك بأن نتّهمه بأنه "فيلسوف باطني".

ليس هُناك ما يُدهش في النَّزْعة الأفلاطونية المُحْدَثة عند ابن مَسَرَّة؛ فعبر "اللاهوت الأرسطي"، خُصوصاً، انتشر تأثير الأفكار الأفلاطونية المحدثة بصورة واسعة، وأن عملية إعادة البناء التي قام بها أسين بلاثيوس [لمذهب ابن مَسَرَّة] قد بَدَت على الأقل مجرّد ظنّ أو تخمين(115).

ومهما يكن من أمر، فإنه من المؤكد، أن ابن عربي قد عرف -وأعجب- بعمل ومذهب ابن مَسَرَّة الذي وصفه بأنه من "أكبر أهل الطريق عِلماً وحالاً

= فقيل الواحد على صورة الإنسان والثاني على صورة الأسد، والثالث على صورة النَّسْر، والرابع على صورة الثَّوْر، وهو الذي رآه السامري فتخيل أنه إله موسى فصَنَع لقومه العِجْل وقال: هذا إلهكم وإله موسى... القصة، والله يقول الحق وهو يهدي السبيل". المترجم]؛ وأيضاً ج2، ص581. ["وقد نبّه على ذلك ابن مَسَرَّة الجَبَلي في كتاب **الحُرُوف** له". المترجم]. لقد أقام W.Morris مُوازنة للمصادر المُرْتبطة بابن مَسَرَّة في مقال مُطَوَّل غير منشور أراد أن يرسله إلينا وهو:

«Ibn Masarra: a reconstruction of the primary sources».

(114) "من مؤلَّفات ابن مَسَرَّة المفقودة"، **مجلة كلية التربية**، المجلد 3، 1972، ص27-63.

(115) انظر حول تأثير الأفلاطونية المُحْدَثة في الفكر الإسلامي I. R. Netton, *Muslim Neoplatonists: an Introduction to the Thought of the Brethren of Purity*, Londres, 1982.

وكشفاً"[116]. إنه يُحيل إليه بصورة واضحةَ مرّتين في **الفُتُوحات** ومرة في **كتاب الميم**[117]، حيث يعلن بصدد "أسرار علم الحُرُوف" بأنه يَسْلُك فيها "طريقة ابن مَسَرَّة". إنه بالإضافة إلى هذه النصوص الثلاثة ـ التي ينبغي أن نُضيف إليها تَلْميحاً إليه في **كتاب الفُصُوص**[118] ـ (80) يكون الباب 13 من **الفُتُوحات** الذي يعالج فيه ابن عربي رمزية العَرْش، والعقل الأول والنفس الكل ـ هو الذي يَسْمَح بأن نُفَكّر بوُضوح تامّ أن ابن عربي قد تأثّر بابن مَسَرَّة[119]؛ ومع ذلك، فإن أبو العلا عفيفي في كتابه: **فلسفة التَّصَوُّف عند محيي الدين بن العربي** *The Mystical Philosophy of Muhyid-din Ibnul Arabi* يرى أنه ينبغي تقريب النزعة الأفلاطونية المُحْدَثة عند الشيخ بالنزعة الأفلاطونية المحدثة عند إخْوان الصفا وليس بتلك التي نجدها عند ابن مَسَرَّة[120]. في عصر ابن عربي كانت **رسائل إخوان الصفا** المُحررة في النصف الثاني من القرن الرابع الهجري/العاشر الميلادي[121] قد دَخَلت فعلاً منذ وقت طويل إلى الدوائر الفلسفية والأوساط الصوفية الأندلسية، حيث عَرِفت بعض النجاح. على الرَّغم من أن ابن عربي لم يُحِل قط ـ بحسب علمنا ـ إلى **رسائل إخوان الصفا**، فإن تَشابهات ونُقطاً مشتركة

---

(116) **الفُتُوحات**، ج1، ص147. ["وروينا عن ابن مَسَرَّة الجَبَلي من أكبر أهل الطريق علماً وحالاً وكشفاً العرش المحمول...". ص148. المترجم].

(117) كتاب الميم والواو والنون، في **رسائل ابن عربي**، حيدرآباد الدكن، ص7. ["ومن مراتب أسرار الحروف أيضاً أن يكون آخر الحرف كأوله في بعض الألسنة كالميم والواو والنون في اللسان العربي وهو لساننا، وهو من مراتب المخارج لا من مراتب القوم. فكلامنا على أسراره كطريقة ابن مَسَرَّة الجَبَلي وغيره لا على خَوّاصه فإن الكلام على خَوّاص الأشياء يؤدّي إلى تُهمة صاحبه وإلى تكذيبه في أكثر الأوقات". المترجم].

(118) **فُصُوص الحِكَم**، 1، ص84 [وَلَمّا كان للخليل هذه المرتبة التي بها سُمّي خليلاً لذلك سَنَّ القِرَى، وجعله ابن مَسَرَّة الجبلي مع ميكائيل للأرزاق". المترجم].

(119) [عنوان هذا الباب هو: «في معرفة حملة العرش، ...»، ص147-149. المترجم].

(120) Afīfī, *The Mystical Philosophy...*, Londres, 1964, p.183. وفيما يتعلّق بتأثير النزعة الأفلاطونية المُحْدَثة لإخوان الصفا، انظر: ص121، و183-186 من نفس الكتاب.

(121) حول إخوان الصفا، انظر: Yves Marquet, *La Philosophie des Ikhwan al-ṣafā, études et documents*, Alger, 1975.

بين أُطروحاته لا سِيَّما تلك التي تتعلَّق بالنفس النباتية[122] وأُطروحة إخْوان الصَّفا تَشي بتأثيرهم الذي مارَسُوه مُباشرة على فِكره.

بالمُوازاة مع "مدرسة أَلْمَرِية" [=التيار الأول] التي طَبَعت بشكل ملموس التصوُّف الأندلسي، نرصد ظهورَ تيارٍ آخر، مغربي بصورة أساسية، ممثلوه الرئيسيون هم أبو يَعْزَى (ت. 572هـ/ 1177م) وابن حِرْزِهِم (ت. 559هـ/ 1163م) ثم بعد ذلك أبو مَدْيَن[123]. لا يتعلَّق الأمر في هذه الحالة بـ "مدرسة" بالمعنى الدقيق، فأسماء هؤلاء الأولياء لا ترتبط بأي مذهب خاص ولا طبعاً بأي كتاب أو مؤلَّف؛ فإذا كانوا قد حَيَّروا أو أدهشوا مُعاصريهم واعتُبِروا من بين الأولياء الأكثر إجلالاً ووقاراً في المغرب حتى اليوم، فذلك، لأن شخصيتهم هي بالأساس فوق العادة (81). هذا أمر صحيح بشكل خاص بالنسبة لأبي يَعْزَى[124]: أمازيغي (بربري) عاجز عن التعبير باللغة العربية بشكل سليم، وإن كراماته، كما لاحظ ابن عربي[125] ذلك، كانت مَشْهورة في المغرب كلّه؛ لقد

(122) *Mystical Philosophy...*, p.121.

(123) هُناك تَيّار ثالث -أكثر هامِشيّة وأقل تمثيلية من الناحية الكمِّية- بدأ يظهر في عصر ابن عربي، مُمثّلاه الرئيسيان هما أبو عبد اللّه الشُّوذِهِي وتلميذه ابن المَرْأة (توفي 611/ 1214) (حول هاتين الشخصيتين: انظر:
Massigon, *La Passion de Hallaj*, II, pp.326-333 et É. Dermenghem, *Le Culte des saints en Islam maghrébin*, Paris, 1982, pp.89-95).
سوف يثبت هذا التيار نفسه مع ابن سبعين (توفي 669/ 1270) ومدرسته.

(124) حول أبي يَعْزَى، انظر: **التشوُّف إلى رجال التصوُّف**، رقم 77، ص213-222.

(125) **الفُتُوحات**، ج4 ص50-51. ["وكان شيخنا أبو يَعْزَى بالمغرب مَوْسوي الورث، فأعطاه اللّه هذه الكرامة، فكان ما يرى أحد وجهه إلّا عَمِيَ فيمسح الرائي إليه وجهه بثوب مما هو عليه فيردّ اللّه عليه بصره. وممن رآه فعَمِيَ شيخنا أبو مَدْيَن رحمة اللّه تعالى عليهما حين رحل إليه فمَسح عينيه بالثوب الذي على أبي يَعْزَى فردّ اللّه عليه بصره، وخرق عوائده بالمغرب مشهورة، وكان في زماننا وما رأيته لما كنت عليه من الشغل". المترجم]؛ وأيضاً ج2، ص637. ["حُكي لنا عن جماعة منهم أبو البَدْر عن شيخنا عبد القادر رحمه اللّه أنه قال: *إن السَنَةَ تأتيني إذا دخلتْ فتُخبرني بما يكون فيها ويحدث، وكذلك الشهر والجمعة واليوم*، وكذلك كان الشيخ *أبو يَعْزَى أبو النور* ببلاد المغرب كان إذا دخل رمضان جاءه يُعْلِمه بما قُبل فيه من العمل وممن قُبل ويُقبل، وإنما قيدته هنا في حق شيخنا أبي يَعْزَى برمضان، لأن صاحبنا أبا زيد الرقراقي الأصولي =

كانَ يتمتَّع، على ما يبدو، بمَلَكة قراءة ما في الأذهان، والنَّفاذ إلى القلوب، وخُصوصاً ترويضه للسِّباع. أما ابن حِرْزِهِم ويصفه التادلي بأنه فَقِيه وحافِظ، ويَعْتبره عَلّامة أو بَحّاثة[126]، ولقد درس أعمال المُحاسبي وأعجب أيّما إعجاب بكتاب **إحياء علوم الدين** للغَزالي. ويبدو، بناء على مؤشر من التادلِي، أن ابن حِرْزِهِم قد سُجِن لمدة معيّنة[127]. مع أبي مَدْيَن تأكد حقيقةً التيار المغربي للتصوُّف، أصله من منطقة بإشبيلية، وعاش بفاس لمدة معيّنة حيث التقى بأبي عبد الله الدَّقّاق ـ متصوِّف غريب الأطوار كما يرى كتاب **التراجم** ـ الذي ألبسه الخِرْقة[128] ـ وكذلك ابن حِرْزِهِم الذي علّمه كتابات أو أعمال المحاسبي والغزالي، وصار فضلاً عن ذلك تلميذاً لأبي يَعْزَى. ولقد استقر أبو مَدْيَن بِبجاية[129]، بعد رحلته إلى مكّة حيث التقى، ربما، بعبد القادر الجِيلاني (ت. 560هـ/ 1165م).

إن الأهميّة العددية لأتباع أبي مَدْيَن ـ ومن بينهم مَنْ نشر تعاليمه في الشرق[130] ـ تُفسر في جزء منها المَكانة المُمتازة التي شغلها في التصوُّف كله،

= أخبرني بشهادة هذا في شهر رمضان إذ كان هذا المُخْبِر عنده في ذلك الوقت، فرأى رمضان قد جاءه مُخْبِراً بما ذكرناه..." . المترجم].

(126) **التَّشَوُّف إلى رجال التَّصَوُّف**، رقم 51، ص ص168-173. ["وكان فقيهاً حافظاً للفقه زاهداً في الدنيا سالكاً في التصوُّف سبيل أهل الملامتية". تحقيق أحمد التوفيق، المترجم].

(127) [" وأخبرني الثقة عبد اللّه بن عثمان قال: لما حُمِلَ أبو الحسن إلى السجن بفاس تواصى سُمّار السجن أن يكفّوا عما كانوا يتكلمون به من الفحش، وأن يقطعوا ليلتهم بكلمات من الذكر فقال: قولوا لهم أن يعودوا إلى ما كانوا يتكلمون به قبل ذلك فإن ذكر اللّه تعالى محروس إلّا من أهل الذكر خاصة" . تحقيق أحمد التوفيق، المترجم].

(128) حول عبد اللّه الدَّقّاق، انظر: A. Bel, *Sidi Bou Medyan et son maître Ed-daqqâq à Fès*, in Mélanges René Basset, Paris, 1923, I, pp.31-68.

(129) حول أبي مَدْيَن، انظر: **التَّشَوُّف إلى رجال التَّصَوُّف**، رقم 162، ص319- 326؛ وابن قُنْفُذ، **أُنْس الفَقير وعِزّ الحَقِير**، الرباط، 1965؛ **والموسوعة الإسلامية** 2، أبو مَدْيَن، وكـذلـك É. Dermenghem, *Le Culte des saints...*, pp.71-86 et *Viee des saints musulmans*, Paris, 1983, pp.249-263.

(130) انظر: بهذا الصدد «مقدّمة» دنيس غريل لرسالة **صَفيّ الدين بن أبي منصور**، ص27-28.

غربه وشرقه[131] ـ. من المؤسف له في هذا المنظور أن هذا الوجه العظيم للتصوُّف المغربي لم يُشكّل بعد موضوع بحث جماعي متين. إن عدداً من شيوخ ابن عربي كانوا تلامذة أبي مَدْيَن وهم يوسف الكُومي، وعبد العزيز المَهْدَوي، وعبد الله المَوْرُوري، وآخرون كثر، كما سنرى ذلك[132]. إن الإحالات إلى ولي بِجاية في عمل أو كتابات (82) الشيخ الأكبر هي كثيرة بحيث يكون من الصعب ذِكْرُها جميعها. إن دراسة إحصائية يُمكن أن تبيّن ذلك بسهولة؛ فمن بين جميع المُتَصوِّفة، يعتبر أبو مَدْيَن من بين الذين يذكرهم ابن عربي أكثر[133]، من دون أن يكون قد التقى به قطّ. لا يفسر هذا التفضيل بالتأثير الذي مارسه أبو مَدْيَن عليه من خلال أتباعه، وإنما بين الرجلين بعض النقط المشتركة التي لن نَتوانى عن الكشف عنها.

من المؤكد إذن أن ابن عربي قد تأثر بالأفكار المذهبية المُنتشرة عن طريق مُمثلي هذين الاتجاهين الرئيسيين، الأندلسي والمغربي، بحيث إن عمله يحمل طابعهما بلا شك في عدد من المَواقع. ومع ذلك، فإن الحجم الهامّ بصورة مُذهلة لعمله، وتنوع وتعقيد الثِّيمات التي تَوَسَّع فيها، تجعل كل مُحاولة للتقييم الدقيق للمدى الذي يكون فيه فكره ـ الذي هو لطيف جداً وأصيل في عدد كبير من النقط ـ مديناً لفضل المُتَصَوِّفة الأندلسيين عليه، أمراً صعباً ـ بل ومُستحيلاً في إطار هذا البحث. غير أنه والحالة هذه لم ينحصر عمل شيوخ أو مُعَلِّمِي الشيخ الأكبر عند نقل الاقتناعات المذهبية للاتجاهات التي يَنتمون إليها، إليه، أو عند تدريبه أو اطّلاعه على أسرار أو عجائب الميتافيزيقا؛ فلقد ساعدوه على رفع العقبات ـ المُتنوعة والكثيرة ـ التي تَعترض أي واحد **يعمل على السفر في طلب الكبريت الأحمر**، عن طريق النصائح التي أغدقوا بها عليه، والمُمارسات التي رسموها له.

---

(131) لنسجل بأن ذكر ابن عربي لأبي مَدْيَن بصورة مُتكررة في أعماله، وباحترام كبير، قد ساهم بشكل كبير في التعريف بأبي مَدْيَن في التصوُّف المشرقي.

(132) ستجدون في التذييل appendice جدولاً عن انتساب ابن عربي إلى مختلف تيارات التصوُّف في الغرب الإسلامي. انظر: المُلحق Annexe، رقم 2.

(133) انظر: على سبيل المثال، **الفُتُوحات**، ج1، ص184، 221، 244، 280، 448، 480؛ ج2، ص201، 222، 233، ج3، ص94، 117، 396، ج4، ص50، 141، 195، 264، إلخ؛ وأيضاً **مواقع النجوم**، القاهرة، 1965، ص89، 140.

الشيوخ الإشبيليون

رُبّما يكون أبو العَبّاس العُرَيْبي، بعد أبي مَدْيَن، هو الذي يُشير إليه ابن عربي على الأكثر من بين شيوخه في **الفُتُوحات**[134]. ومن الواضح أن مُعاشرة ابن عربي لهذا البدوي الأُمّي، وأصله من العُلْيا[135] في غرب الأندلس l'Algarve قد جعلته يتأثّر به بشكل عميق. طبعاً مما له مَغْزًى أن أبا العَبْاس العُرَيْبي هو مصدر بعض وَصايا ابن عربي التي دوّنها إسماعيل بن سَوْدَكين في (83) كتابه **وَسائل السائل**، ومنها هذه الصلاة التي اعتبرها ابن عربي صلاته: "ربِّ ارْزُقْني شَهوة الحُبّ لا الحُبّ"[136].

إن هذا التأثير الذي يُترجمه التعلُّق السُّلُوكي لابن عربي بمُمارسة الذِّكر فقط بالاسم الإلٰهي "اللّه"[137] لم يكن قَطُّ مُفاجئاً؛ فالعُرَيْبي هو أولاً: المُرشد الأول للشيخ الأكبر، وهو أمر يكتسي في التصوُّف أهميّة قصوى. وثانياً: وهذا هو العامل المُحدِّد في رأينا ـ أن العُرَيْبي مَحكوم بحال العُبُودية، بالعُبُودية المطلقة: "ولقد كان لشيخنا أبي العباس العُرَيْبي من العُلْيا من غرب الأندلس، وهو أول شيخ خَدمتُه وانتفعتُ به، له قدمٌ راسخة في هذا الباب، باب العُبُودية"[138]. والحال أن حال العُبُودية، في عَيْنَي الشيخ الأكبر يَسْمُو على

---

(134) انظر: **الفُتُوحات**، ج1، ص186، 223، 244، 329، 574؛ ج2، ص177، 224، 325، 687؛ ج3، ص208، 539؛ ج4، ص89، 243، 482، 497، 529.

(135) تسمّى اليوم، لُولَي Loulé بالقرب من شِلْب Silves بالبرتغال.

(136) **كتاب وسائل السائل**، ص4؛ **الفُتُوحات**، ج2، ص325. ["وأحسن ما سمعت فيه ما حدثنا به أبو العباس العُرَيْبي رحمه اللّه يسأل اللّه أن يرزقه شهوة الحُبّ لا الحُبّ...". المترجم].

(137) **الفُتُوحات**، ج3، ص298–300.

(138) **الفُتُوحات**، ج3، ص539.

جميع الأحوال الأُخرى، إنه الحال الذي يَتَوَجَّب على كلّ مُريد أن يصبوَ إليه، إنه نهاية التحقُّق الروحاني نفسها، إذ إن العُبُودية تشكّل العودة إلى الأصل، إلى العدم أو الفَناء الأُنطولوجي للمخلوق. إن حالة الشخص الذي تحقَّق في العُبُودية، وتَجَرَّد من صفات الرُّبُوبية ـ التي لا تصحّ حقيقة إلّا لله وحده، والتي يطالب بها لنفسه الإنسان العادي بغَطْرسته وعَجْرفته ـ تشبه بحسب ابن عربي حالة الحِجارة التي تَسْقُط في المكان الذي نَقْذِفُها نحوه، إنه بحقّ "عبد الله". يُمكن أن نقول إن تعليم ابن عربي المتضمَّن في كتاباته، هو بكيفية ما، لا يستهدف شيئاً آخر غير قيادة "أطفاله الروحانيين" نحو هذه العُبُودية التي قاده العُرَيْبي إليها ـ وسوف نرى بأننا استعملنا قصداً لفظة "طفل" بدلاً من لفظة "ابن". "فكن أنت عَبْداً مَحْضاً [. . .] بهذا أوصاني شَيْخي وأُستاذي أبو العَبّاس العُرَيْبي"[139]. سنلاحظ، بعد هذا أن الذين يتحقَّقُون تماماً بالعُبُودية هم المَلامِيّة.

أخيراً فإن العُرَيْبي هو، بمعنى ما، في أصل اللقاء الأَوَّلي لابن عربي بمُحَاور (84) موسى، الغيبي والخارق، الذي هو الخَضِر، شيخ الذين «لا شيوخ لهم"، "الحائز بامتياز على العلم اللَّدُنيّ"[140].

إن هذا اللقاء الأول الذي حدث بإشبيلية لابن عربي في شبابه قد رسم بداية لسِلْسِلة من تدخُّلات الخَضِر في المصير الرُّوحي لابن عربي انتهت باللباس المزدوج للخرقة الخَضِرية ـ الناقلة لبركة الخَضِر إليه ـ بإشبيلية سنة 592 أولاً ثم بالمَوْصِل سنة 601.

لنتذكر، قبل أن نَتَصَدَّى لهذه الحكاية أن عمر محيي الدين لم يَتَجاوز العشرين عاماً عندما صاحَب العُرَيْبي، والحدث الذي سيلي قد وقع في بداية هذه الصُّحبة كما يوضح ذلك ابن عربي نفسه حيث قال (في بداية أمري). إن عمره كشاب يسمح له ـ أو أنه يُفسِّر على الأقل ـ قِلّة أدبه الذي يعترف به هو نفسه،

---

(139) **الفُتُوحات**، ج4، ص482. [فكنْ أنت عَبْداً مَحْضاً، فكن مع اللّه بقيمتك لا بعينك، فإن عينك عليه روائح الربوبية بما خلقك عليه من الصورة بالدعوى، وقيمتك ليست كذلك، بهذا أوصاني شيخي وأستاذي أبو العباس العُرَيْبي رحمه الله". المترجم].

(140) حول شخصية الخَضِر، انظر: **الموسوعة الإسلامية** 2، *EI² s.v.*؛ وأيضاً Henry Corbin, *L'Imagination créatrice...*, pp.49-59.

وأظهر ذلك بهذه المُناسبة؛ فلقد بقي عليه الكثير مما ينبغي تَعلُّمه من قواعد اللياقة التي تَحْكُم عادة العلاقات بين المُريد والشيخ. يقول: "وذلك أن شيخنا أبا العَبّاس العُرَيْبي رحمه اللّه جَرَت بيني وبينه مسألة في حق شخص كان قد بشّر بظهوره رسولُ الله [صلّى اللّه عليه وسلّم] فقال لي: هو فُلان ابن فُلان، وسَمَّى لي شخصاً أعرفه باسمه وما رأيته، ولكن رأيت ابن عَمَّته، فربما توقَّفت فيه، ولم آخذ بالقبول، أعني قوله فيه لكوني على بَصيرة في أمره. ولا شك أن الشيخ رجع سهمه عليه، فتأذَّى في باطنه، ولم أشعر بذلك، فإني كُنْتُ في بداية أمري، فانصرفتُ عنه إلى منزلي، فكنت في الطريق، فلَقِيَني شخص لا أعرفه، فسلّم عليّ ابتداءً سلام مُحِبّ مُشْفِق. وقال لي: "يا مُحَمَّد صَدِّق الشيخ أبا العباس فيما ذكر لك عن فُلَان" وسمّى لنا الشخص الذي ذَكَره أبو العَبّاس العُرَيْبي. فقلت له: "نعم"، وعلمت ما أراد ورجعت من حيني إلى الشيخ لأعرّفه بما جرى. فعندما دخلت عليه قال لي: "يا أبا عبد الله أحتاج معك إذا ذكرت لك مسألة يقف خاطرك عن قبولها إلى الخَضِر يتعرَّض إليك يقول لك صَدِّق فلاناً فيما ذكره لك، ومن أين يَتَّفق لك هذا في كل مسألة تسمعها مني فتتوقَّف". فقلت: "إن باب التوبة مَفْتوح". فقال: "وقبول التوبة واقع"[141].

يرجع ابن عربي إلى هذا المَشْهَد في مقطع آخر من **الفُتُوحات** الذي يحمل، فضلاً عن التذكير بالمفاهيم أو التصوُّرات التقليدية عن الخَضِر، مؤشرات إضافية: "وكذلك الخَضِر واسمه بَليا بن مَلِكان [بن فالغ بن غابر بن شالح بن أرفخشد بن سام بن نوح عليه السلام] كان في جيش فبعثه أمير الجيش يَرْتاد لهم ماء، وكانوا قد فقدوا الماء، فوقع بعين الحياة فشرب منه فعاش إلى الآن، وكان لا يعرف ما خصّ اللَّهُ به من الحياة شاربَ ذلك الماء، ولقيته بإشبيلية، وأفادني التسليم للشيوخ، وأن لا أنازعهم، وكنت في ذلك اليوم قد نازعت شيخاً لي في مسألة، وخرجت من عنده فلقيت الخَضِر بقُوْس الحَنِيّة[142] فقال لي: "سلّم إلى

(141) **الفُتُوحات**، ج1، ص186.

(142) لقد ترجم أسين بلاثيوس هذا الاسم في كتابه (*Islam christianisé*, p.38) بـ "marché au grains" [سوق الحبوب] (ربما أنه قرأ قُوس على أنه سُوق، ولكن كيف يمكن والحالة هذه ترجمة "الحنية"؟). إن الأمر يتعلّق في الواقع بِحَيّ يوجد فيه مسجد يحمل نفس الاسم. انظر: **الفُتُوحات**، ج1، ص331. [سمعت شيخنا، وكنت أقرأ عليه القُرآن =

الشيخ مقالته"، فرجعت إلى الشيخ من حيني. فلما دخلت عليه منزله فكلَّمني قبل أن أكلمه وقال لي: "يا مُحَمَّد أحتاج في كل مسألة تُنازعني فيها أن يوصيك الخَضِر بالتسليم للشيوخ". فقلت له: "يا سيدنا ذلك هو الخَضِر الذي أوصاني" قال: "نعم" فقلت له: "الحمد لله هذي فائدة ومع هذا فما هو الأمر إلّا ما ذكرت لك". فلما كان بعد مُدّة دخلت على الشيخ، فوجدتُه قد رجع إلى قولي في تلك المسألة وقال لي: "إني كنت على غَلَط فيها وأنت المُصِيب". فقلت له: "يا سيدي علمت الساعة أن الخَضِر ما أَوْصاني إلّا بالتسليم ما عَرّفني بأنك مُصيب في تلك المسألة، فإنه ما كان يتعيّن علي نِزاعك فيها؛ فإنها لم تكن من الأحكام المَشْرُوعة التي يحرم السكوت عنها"[143].

إنه فيما وراء تدخُّل الخَضِر الذي ذكره، يشهد هذا الحدث عن سِمة المُفارقة التي تطبع العلاقات بين الشيخ والمُريد في حالة الشيخ الأكبر. فمن الأكيد أن هذا الأخير كان غائباً عن قواعد الأدب الأكثر أوليّةً اتجاه العُرَيْبي عندما نازعه (86) في نُقطة ذات أهمّية ثانوية تماماً؛ لكونها لا تتعلق بالشريعة، ويبدو أن المسألة التي عارض بها ابن عربي شيخه تتعلَّق بهوية المَهْدي الذي صَرّح النَّبِي بأنه سيجيء والذي ظن العُرَيْبي بأنه قد تعرَّف عليه من بين مُعاصريه. غير أنه إن كان ابن عربي قد أخطأ في هذه الحالة، كما يظهر ذلك من خلال الحكاية الثانية، فإنه على صواب فيما يتعلَّق بعُمْق المشكلة، لهذا السبب لم يَقُلْ له الخَضِر بأنه على خطأ، وإنما فقط بأن يسلّم لشيخه، وهي نصيحة طبّقها ابن عربي حرفيّاً، لأنه إن كان نادماً على هذه الحالة، فإنه لم يغيّر موقفه ("ومع هذا فما هو الأمر إلّا كما ذكرت لك"). إن ابن عربي، من حيث هو مُريد هو أدنى من مرتبة العُرَيْبي، ويتوجب عليه طاعته، ومن حيث هو عارف ذو بصيرة، هو يقول الحق، وزيادة على ذلك فهو هنا يعلو على شيخه.

لنُدَقِّق من الآن فصاعداً بدون أن نُلِحَّ على أن ذلك الغُموض الذي طُبعتْ به علاقات ابن عربي بشُيُوخه ـ والذي تكشف عنه قراءة مُنتبِهة للمُلخَّصات التي

= يقال له مُحمّد بن خَلَف بن صاف اللَّخْمي بمسجده المعروف به **بقُوس الحَنِيّة** بإشبيلية من بلاد الأندلس سنة ثمانٍ وسبعين وخمسمائة ". المترجم].

(143) **الفُتُوحات**، ج3، ص336.

خَصَّصها لهم في كتابَيه **روح القُدس والدُرّة الفاخرة** ـ هو غُموض يُفسَّر، إذا ما احتفظنا بتفاسيره، بالاستعدادات أو المؤهلات، وبالمَواهب اللَّدُنّية التي كان يتمتع بها في وقت مبكِّر والتي جعلت منه مُريداً فوق العادة تقريباً، من جِهة، ومن جِهة أخرى يُفسَّر بالوظيفة التي هو مَدْعُوّ إلى مُمارستها داخل دائرة الوَلاية. ففي حالة ابن عربي أن تحقيق السلوك، النُّمو المنهجي، داخل الطريقة تحت إشراف شيوخه، لا يستجيب في الواقع لضرورة الوصول إلى التحقُّق الرُّوحي، لأنه كما لاحظنا ذلك، قد حصل على هذا التحقُّق الروحي دُفعة واحدة؛ فعندما التقى ابن عربي بالعُرَيْبي، فإنه لم يكن مُبتدئاً إلّا في الظاهر. غير أنه أيًّا كانت القُدرات الروحية عند كلّ عارف بالله، فإنه يَتَوَجَّب عليه، والحالة هذه، أن يخضع للتربية والرياضة بين يدي شيخ ـ سواء كان هذا الشيخ حيّاً أو ميتاً[144] ـ يُعَلِّمه التقنيات التي تسمح له بضَبْط مَواهبه وبأن يعرف نفسه. بعبارة أخرى، إن الطاعة التعليمية الواجبة عليه لشيوخه، هي في حالة ابن عربي من حيث هو مُريد، ولا تمنع (87) من أن يكون مُتَفَوِّقاً عليهم من حيث هو عارف. هذا ولاسيّما أنه بفضل الوظيفة التي يطالب بها بعد ذلك ـ والتي سنكتشفها لاحقاً ـ يعتبر في حقيقة القول "خارج التصنيف"، وأن المَخْلوق الوحيد الذي يكون له تابعاً لا ولن يكون، من هذه الزاوية، إلّا النبي مُحَمَّداً [صلّى اللّه عليه وسلّم]. وفي هذا المعنى فإنه ليس من غير المَشْروع أن نُساند فكرة أن ابن عربي لم يكن لديه في الحقيقة أي شيخ: فمن الناحية الافتراضية على الأقل في هذه الفترة، وبصفة فعلية بعد ذلك، يثبت نفسه كحائز على أعلى مَرْتبة في تحقيق الوَلاية.

لنذكر بهذا الصدد التعليمات التي قدّمها له "إمام اليسار" l'Imàm de la Gauche أثناء اجتماعه به في مشهد بَرْزَخِيّ. يقول ابن عربي: "وله الإنْعام على الخَلْق من حيث لا يشعرون، ولقد أنعم عليّ هذا بِبِشارة بَشَّر بها، وكنت لا

(144) إننا نُلمِّح هنا إلى حالة الأُوَيْسِيين الذين تلقَّوا تربية من طرف شيخ مُتَوَفّى أحياناً منذ عشرات السنين أو منذ قرون قبلهم: إننا نعرف الحالة المشهورة للشيخ أبي الحسن الخَرَقاني (متوفى 425/ 1034) الذي تربى بروحانية أبي يزيد البِسْطامي. انظر: جامي، **نفحات**، ص298، ومَقالات J.T.P De Bruijn في **الموسوعة الإسلامية** 2، ولـ H. Lambert في **الموسوعة الإيرانية**، مادة خَرَقاني *l'Encyclopedia Iranica, s.v* Kharaqānī.

أعرفها في حالي وكانت حالي فأوقفني عليها، ونهاني عن الانتماء إلى من لقيت من الشيوخ، وقال لي: "لا تَنْتَمِ إلّا للّه فليس لأحد ممن لقيته عليك يدٌ مما أنت فيه، بل اللّه تَوَلّاك بعنايته، فاذكر فضل من لَقِيت إن شئت، ولا تنتسبْ إليهم، وانتسبْ إلى ربّك". وكان حال هذا الإمام مثل حالي سواء، لم يكن لأحد ممن لقيه عليه يد في طريق اللّه إلّا اللّه. هكذا نقل لي الثقة عندي عنه، وأخبرني الإمام بذلك عن نفسه عند اجتماعي به في مشهد بَرْزَخِي اجتمعت به فيه"[145].

لكي نفهم جيداً الحديث المُتبادل بين ابن عربي وإمام اليسار يَنْبغي علينا أن نُذكِّر هنا باختصار ببعض المُعطيات المُرتبطة بالتراتبية التعليمية كما يَعرضها ابن عربي في بداية الجزء الثاني من **الفُتُوحات**.

في قمة الهَرَم يقُوم الأوتادُ الأربعة مع القطب أولاً متبوعاً بإمام اليسار ثم إمام اليمين l'Imàm de la Droite، وأخيراً الوَتِد الرابع. إن أصحاب هذه الوظائف الحقيقيين هم الأنبياء الأربعة الذين يَعْتَبِرُهم التراث الإسلامي أحياء دائماً: إدريس، عيسى، إلياس والخَضِر. فإدريس هو القطب، والإمامان هما عيسى وإلياس، والخَضِر هو الوَتِد الرابع. ولكل واحد من هؤلاء الأنبياء (88) نائب "من البشر في العالم الأرضي، يَشْغَل هذه الوظيفة. إن الأوتاد ـ سواء كانوا أصحاب الحقّ أو نُواباً، ينتمون إلى صنف الأفراد "les solitaires" "ونظيرهم من الملائكة الأرواح المُهَيَّمُون [الأرواح المُهَيَّمة] في جلال اللّه وهم الكَرُّوبِيُّون "les Chérubins" [معتكفون في حضرة الحقّ سبحانه لا يعرفون سواه ولا يشهدون سوى ما عرفوا منه ليس لهم بذواتهم علم عند نفوسهم وهم على الحقيقة ما عرفوا سواهم ولا وقفوا إلّا معهم هم وكلّ ما سوى اللّه بهذه المثابة] مَقامهم بين الصِّدِّيقِيّة والنُّبُوّة الشَّرْعِية" "[وهو مقام جليل جهله أكثر الناس من أهل طريقنا كأبي حامد وأمثاله، لأن ذوقه عزيز] هو مقام النُّبُوّة المُطلقة""[146].

---

(145) **الفُتُوحات**، ج2، ص573.

(146) **الفُتُوحات**، ج2، ص19. وانظر: «تجربة التراتبية التعليمية عند ابن عربي» في *Le Sceau des saints*, Michel Chodkiewics, chap VI.

لا أحد له سُلطة على الأفراد، لأنهم لا يعرفون ولا يشاهدون سوى اللَّه الذي يُعلِّمُهم، وإن قصة موسى مع الخَضِر تُبيِّن بصورة واضحة استقلالية الأفراد هذه.

عندما أعلن ابن عربي بأن حاله وحال إمام اليسار ـ في الواقع النائب الذي يقوم بهذه الوظيفة في زمنه ـ مُتكافِئتان يُلمِّح طبعاً إلى انتمائهما المشترك لفئة الأفراد، بل إنه من المُحتمل أن البُشْرَى التي أنعم بها عليه الإمام المُتعلقة بحاله هي مُرتبطة بهذه النُّقطة، الأمر الذي يُفسر نَهْيَه له بأن ينتمي إلى أي شيخ، لأن اللَّه "هو الذي تَوَلَّاك بعنايته".

فيما يتعلَّق بهوية الشخص الذي تحمل وظيفة إمام اليسار، أثناء لقائه بمُحْيي الدين، فإن بعض المؤشِّرات تُوحي بأن الأمر يتعلَّق بأبي مَدْيَن (ت. 594هـ). وبالفعل، فإن ابن عربي قد أكد مَرّات عديدة بأن ولي بِجاية هو إمام اليسار، وأنه وَرِثَ ساعة قبل مَوْته منزلة القطب السابق[147]؛ وأن الذي

---

(147) **الفُتُوحات**، ج1، ص184؛ ج2، ص201؛ ج4، ص195، وانظر: على الخصوص، **كتاب منزل القُطْب ومقامه وحاله، رسائل ابن عربي**، حيدرآباد الدكن، ص11-12. [يَتَحَدَّث ابن عربي في هذا الكتاب الأخير عن منزل الإمام الأكمل الذي على يسار القُطْب، ص8-11، وعن منزل الإمام الرُّوحاني الذي على يمين القُطْب، ص11-12. في منزل الإمام الأكمل يقول: "وفي هذا المقام عاش الشيخ أبو مَدْيَن بتجانة [بِجاية] إلى أن قُرْب مَوْته بساعة أو ساعتين خلعت عليه خلعة القُطْبية ونزعت عنه خلعة هذه الإمامة. "أما في **الفُتُوحات**، ج2، ص184 فيقول: "ومن شيوخنا أبو مَدْيَن. . . وكان يقول رضي اللَّه عنه سُورَتِي من القرآن ﴿تَبَٰرَكَ ٱلَّذِى بِيَدِهِ ٱلْمُلْكُ﴾. ومن أجل هذا كنا نقول فيه أنه أحد الإمامين". ثم يقول عن حاله بأنه حال الإفناء: "والإفناء حال أبو مَدْيَن في وقت إمامته، ولا أدري هل انتقل عنه بعد ذلك أم لا، لأنه انتقل عن الإمامة قبل أن يَمُوت بساعة أو ساعتين، الشك مِنّي لبُعد الوقت". وفي الباب 556 من **الفُتُوحات** وعنوانه هو: في معرفة حال قطب كان منزله ﴿تَبَٰرَكَ ٱلَّذِى بِيَدِهِ ٱلْمُلْكُ﴾ وهو من أشياخنا، درج سنة تسع وثمانين وخمسمائة رحمه اللَّه. وفيه يقول: "كان هذا الهَجير والمقام لشيخنا أبي مَدْيَن، وكان يقول أبداً سُورَتِي من القرآن ﴿تَبَٰرَكَ ٱلَّذِى بِيَدِهِ ٱلْمُلْكُ﴾ وهي مُختَصة بالإمام الواحد من الإمامين". ج4، ص195. ويقول عنه في **مواقع النجوم ومطالع أهِلّة الأسرار والعلوم**: "وكان أحد الإمامين اللذين ذَكرناهما، وكان يقول هذا عن نفسه، ويشهد له حاله بصدق دعواه، وكان يقول سُورَتِي من القرآن العظيم ﴿تَبَٰرَكَ ٱلَّذِى بِيَدِهِ ٱلْمُلْكُ وَهُوَ عَلَىٰ كُلِّ شَىْءٍ قَدِيرٌ﴾ [المُلك: 1] ليس بعد هذا المقام =

أبلغه بذلك في رؤيا، هو أبو يَزِيد البِسْطامي، كما يقول[148]. فضلاً عن ذلك، ينتج عن رواية حَكاها ابن عربي بوضوح أنه لم يَلْتَقِ قطّ بإمام اليسار، الإمام الأكمل الذي على يسار القطب، إلّا رُوحيًّا، والحال أنه في مُلَخَّص من كتابه **رُوح القُدس** الذي سنقوم بدراسته لاحقاً، أرسل أبو مَدْيَن إليه في يوم من الأيام الرسالة التالية: "وأما الاجتماع بالأرواح فقد صَحَّ بيني وبينك وثَبت، (89) وأما الاجتماع بالأجسام في هذه الدار فقد أبى الله ذلك"[149].

لنقلْ على الفور إن ابن عربي لا يضع نفسه ضمن الأفراد فحسب، وإنما هو أيضاً بصورة أَدَقّ، إذا ما اعتقدنا بما يقول، واحدٌ من بين الأوتاد الأربعة. يقول: "ولكلّ وَتَدٍ رُكْن من أَرْكان البيت. فالذي على قلب آدم [عليه السلام] له الرُّكُن الشامي، والذي على قلب إبراهيم له الرُّكْن العراقي، والذي على قلب عيسى [عليه السلام] له الرُّكْن اليَماني، والذي على قلب مُحَمَّد [صلَّى اللَّه عليه وسلَّم] له رُكْن الحَجَر الأسود وهو لنا بحمد اللَّه"[150]. ويُتابع ابن عربي قوله

= إلّا مَقام القُطْب". تحقيق خالد شِبْل أبو سُلَيْمان، مكتبة عالم الفكر، ط أولى، 1998، ص134-135. المترجم].

(148) **مواقع النجوم، ومطالع أَهِلَّه الأسرار والعلوم**، ص140. يُؤكد ابن عربي بأنه يعرف وارثه حقّ المعرفة [يقول: "وبلغ إلى بعض الرُّوحانية عند اجتماعي به أن شيخنا أبا النجا، أعني أبا مَدْيَن (رضي اللَّه عنه) :ما مات حتى كان قُطْباً قبل موته بساعة أو ساعتين. ولقد أتاني بذلك أبو يزيد البِسْطامي (رضي اللَّه عنه) في رؤيا رأيتها، وإني لأعلم وارثه الآن في ذلك المقام الإمامي، وأعرفه غاية المعرفة".

(149) **رُوح القُدس**، ص113-114. [إن الذي أبلغ ابن عربي هذه الرسالة من أبي مَدْيَن هو موسى أبو عمران السدراني الذي صلَّى المغرب مع أبي مَدْيَن بِبجاية وقعد مع ابن عربي في منزل هذا الأخير بعد صلاة المغرب بإشبيلية، والمسافة بين إشبيلية وبِجاية هي مسيرة 45 يوماً وتمنّى الشيخ الأكبر أن يلتقي بِوَلِيّ بِجاية. يقول ابن عربي عن هذا اللقاء الأرضي بين الشيخين: "فَرَدَ وجهه [أي أبو مَدْيَن] إليّ [أي موسى أبي عمران السدراني] وقال: "إن محمد بن العربي بإشبيلية خَطَرَ له كذا وكذا، فسِرْ إليه الساعة وأخبره عني بكذا وكذا"، وذكر ما خَطَر لي من رَغبتي في لقاء الشيخ، وقال لي: "يقول لك أما الاجتماع بالأرواح فقد صَحَّ بيني وبينك وثَبت، وأما الاجتماع بالأجسام في هذه الدار فقد أبى اللَّه ذلك". المترجم].

(150) **الفُتُوحات**، ج1، ص160.

مُوضحاً أن المُتَصوِّف الربيع بن محمود المارْدِيني[151] كان من بين الأوتاد أو الأركان في زمن الشيخ الأكبر، وأن شخصاً آخر قد خلفه عندما مات؛ ويشير أيضاً إلى أن هُناك وَتَدَيْن آخرين رجل فارسي ورجل حَبَشي[152]. ومع ذلك، فإن هذه الشهادة تطرح مُشكلاً؛ فإذا ما ربطنا هذه الشهادة بقول آخر من **الفُتُوحات** حيث يُعلن ابن عربي بأن ركن القطب هو الحَجَر الأَسْود[153]، فإنه سيكون من

---

(151) عن الربيع المارْدِيني، انظر: ابن حَجَر، **لِسان المِيزان**، حيدرآباد، 1329هـ، II، ص446-448. [في **الفُتُوحات** هو الربيع بن محمود المارْدِيني الحطّاب. انظر **الفُتُوحات**، ج1، ص160. المترجم]

(152) يتعلَّق الأمر حقيقة ببَدْر الحَبَشي رفيق ابن عربي. هذا ما يَظْهر من خلال قول من **الفُتُوحات**، ج1، ص10، حيث يتحدث ابن عربي عن نفسه وعن الحَبَشي، وعن شخصين آخرين، حيث يُعلن ابن عربي: "فكُنّا الأربعة الأركان" [نُلاحظ أن كلود عداس تُتَرْجم الأركان والأوتاد بـ Pilier؛ إذ إن ابن عربي يتحدث تارة عن الأوتاد وأخرى عن الأركان كما هو الحال في هذا القول. والقصة هي أن ابن عربي يَحكي عن الحَمْد المُقَدَّس الذي جعله هو خُطبة كتاب **الفُتُوحات**، في قصيدة مُطَوَّلة، وأنه كان في مَجْمَع مُكَرّم أنشد قطعة مَعروفة أودعها في كتابه **الإسراء إلى المقام الأسرى**. وتبدأ بـ:

أنا القرآنُ والسبعُ المَثاني ورُوحُ الرُوحِ لا رُوحُ الأَماني

غير أن الذي أحس بابن عربي وهو يَتْلُو قطعته في هذا المَجْمَع المُكرم هو أبو عبد اللّه المُرابط الذي اعتبره من الأركان وهو رفيق الشيخ المُسِنّ المرحوم جراح الذي تكاشف معه ابن عربي؛ وإذا كان عبد اللّه المُرابط رفيق هذا الشيخ، فإن رفيق ابن عربي هو بدر الحَبَشي. يقول عنه: "وأما رفيقي فضياءٌ خالص ونورٌ صِرْف حَبَشي اسمه عبد اللّه بَدْر، لا يلحقه خَسْف، يعرف الحق لأهله فيؤديه". فنكون هنا أمام الأركان الأربعة وهم: المرحوم جراح، عبد اللّه المرابط، ابن عربي، وبدر الحبشي. **الفُتُوحات**، ج1، ص6-10. هذا من جِهة، ومن جِهة أخرى، فإن الربيع بن محمود المارديني هو أيضاً من الأركان في زمن ابن عربي، وأيضاً رجل فارسي، وبدر الحبشي، بالإضافة إلى ابن عربي طبعاً. انظر: **الفُتُوحات**، ج1، ص160، حيث يقول: "وكان بعض الأركان في زماننا الربيع بن محمود الماردِيني الحطاب. فلما مات خلفه شخص آخر. وكان الشيخ أبو عليّ الهُوّاري قد أطلعه اللّه عليهم في كشفه قبل أن يعرفهم، وتحقَّق صورهم فما مات حتى أبصر منهم ثلاثة في عالم الحِسّ، أبصر منهم ربيعاً الماردِيني، وأبصر الآخر وهو رجل فارسي، وأبصرنا، ولازمنا إلى أن مات سنة تسع وتسعين وخمسمائة، أخبرني بذلك وقال لي ما أبصرت الرابع وهو رجل حبشي". المترجم].

(153) **الفُتُوحات**، ج2، ص5. [يقول: "والواحد من هؤلاء الأربعة، الذين هم عيسى وإلياس وإدريس والخَضِر، هو القُطْب، وهو أحد أركان بيت الدين وهو ركن الحَجَر الأسود". المترجم].

باب المُحاولة فعلاً أن نَستنبط من ذلك أن ابن عربي هو نفسه القطب. والحال أننا سنرى بعد قليل أن هذه الوظيفة القُصْوى التي يمارسها تتعارض أو تتناقض مع وظيفة القطب، كما يُصرّح بذلك بصَرامة[154].

ومهما يَكُن من أمر، فإن ابن عربي كان ما يزال شابًّا عندما دخل في الطريق. فهو نفسه قد أشار إلى أن النِّعَم أو اللطائف الرُّوحانية التي يتمّ الحصول عليها دُفعة واحدة هي خطيرة جدّاً على مُبْتَدئ لم يتلقَّ الرياضة بعد ـ وهذا بالضبط هو حال ابن عربي.

إن مُعاشرة المَشَايخ، نَصائحهم وطلب حِمايتهم (90) هي بالنسبة إليه ضَرورية كي يتجنَّب كل خطر الرجوع إلى الوراء، أو أكثر من ذلك خطر الضلال أو التِّيه. ونظراً لكون إشْبيلية عامرة بالأولياء، فإن ابن عربي سيسعى إليهم، وسيَطْرُق أبوابهم، لِيَسْتفيد من دُروسهم ومن بَرَكتهم.

لقد كان من الطبيعي بل ومن الجاري به العمل، في هذا العَصْر في الغَرْب الإسلامي أن يتبع [مُريد] التعليم الروحي لعدد من الشُّيوخ الصُّوفيين في نفس الوقت؛ فـ"الصُّحبة" ما تزال مُمارسة غير مُنظَّمة ولم تكتسب طابعاً مؤسَّسيّاً مُبَنْيَناً، وعلى الأقل طابعاً مُقنَّناً إلّا في نهاية القرن الثاني عشر [الميلادي]، وبصورة مؤكدة في القرن الثالث عشر في المشرق حيث بدأنا نُشاهد نَسَقاً مُنَظَّماً ـ وبالتالي أكثر صرامة ـ حينها سوف تتخذ الصُّحبة اسماً آخر هو الطريقة. كذلك يُمكن أن نلاحظ في هذا العصر فارقاً ما بين التصوُّف المشرقي الذي كان مَدْفُوعاً، لأسباب عديدة، إلى أن يُحدِث هذا التَّبَنْيُن المُتنامي ـ الذي يُتَرْجَم على

---

(154) **الفُتُوحات**، ج4، ص77. يمكن تفسير هذا الشذوذ أو التشويه الظاهري بكون أن بعض الأفراد، يمكن أن يتفوقوا، فيما يرى ابن عربي، على القُطْب من حيث العلم باللّه. (انظر: **الفُتُوحات**، ج3، ص137)، وهذا ما يشكّل للغاية حالة خاتم الأولياء، وهي الوظيفة التي يُطالب ابن عربي بها. [يقول: "والأفراد من البشر الذين لا يدخلون تحت دائرة القُطْب وما لهم فيه تصرف وهم كُمَّل مثله، مُؤَهّلون لِما ناله هذا الشخص من القُطبية. لكن لما كان الأمر لا يقتضي أن يكون في الزمان إلّا واحد يقوم بهذا الأمر تعيَّن ذلك الواحد لا بالأولوية، ولكن بسبق العلم فيه بأن يكون الوالي. وفي الأفراد من يكون أكبر منه في العلم بالله". المترجم].

الخُصوص بنُمُوّ قُوّة جماعية للحياة الروحية التي يَشْهد عليها تَضاعُف الخَانْقَاوات في كل مكان تقريباً ـ وبين التصوُّف الأندلسي الذي ظل فيه البحث في طلب الحق حُرّاً ومَرِناً. يُمكن لهذه الاختلافات في الطابع أن تُؤدّي إلى إشكال من سوء الفهم المتبادل يزيد أحياناً في خطورة استهزاء المشارقة من المغاربة ومن الأندلسيين (91). إن ابن عربي، عند وصوله إلى الشرق أدرك ذلك بمرارة في خَانْقاه بالقاهرة سنة 598هـ، حيث كان من المُنتظر أن يجتمع بشيخ من أربيل، فسمع من الأقوال المُجافية ضد مُتصوِّفة الأندلس، من طرف مُحاوِره، على أن هؤلاء لا يعرفون الطريق في شيء[155]. طبعاً يبدو هذا النقد هو من بين الأسباب التي حثّته على أن يكتب فيما بعد كتابه **رُوح القُدس**، حيث وضح فيه فَضائل ومُميِّزات المُتصوِّفة الذين تعرّف عليهم في الغرب الإسلامي، ومعارفهم الروحية.

إن هذا التنوُّع أو التعدُّد في الموجِّهين الرُّوحانِيِّين قد يطرح أحياناً بعض المشاكل؛ فقد يجد المُريد نفسه في مُواجهة تعليمات مُتناقضة في الظاهر. يحكي مؤلِّف **الفُتُوحات** قائلاً: "دخلت على شيخنا أبي العَبّاس العُرَيْبي، وأنا في مثل هذه الحال (من الاضطراب)، وقد تكدّر عليّ وقتي لما أرى الناس فيه من مُخالفة الحقّ فقال لي صاحبي: "عليك باللّه". فخرجتُ من عنده، ودخلتُ على

(155) **رُوح القُدس**، ص27. [يقول: "ولقد وقع بيدي منهم بمصر في الخَانْقاه بالقاهرة كهل يقرب أن يكون رُجيْلاً لا بأس به، ففرحت به لمَّا لم أجد غيره، واجتمعت مع شيخ يدعى فيهم شيخ الشيوخ بأربيل. هكذا قال لي بنفسه ورأيته يعطي النصف من نفسه للمتكلِّم معه رضي اللّه عنه، فزعم أن ليس للّه في المغرب من يعرف الطريق إلى اللّه ولا يتعرَّفه، فأراد وَلِيُّك أن لا يشافهه بخطاب ولا يتعرَّض إليه، ثم رأيت ذلك قاصمة الظهر وقارعة الدهر، فأبدينا له يسيراً مما وهبك اللّه من الأسرار، ثم أعقبناه ببعض أحوال سيدنا أبي مَدْيَن خُلاصة الأبرار، فبقي مبهوتاً بما سمع وقال: ما تخيَّلت أن يكون هذا في بلاد المغرب، ثم ألقى عليه بعض أصحابنا مَسألة من الحقائق الإلٰهية المتوجهة على إيجاد جَهَنَّم، فواللّه ما زاد على أن قال: "لا أدري شيئاً"، وأنصف من نفسه واعترف بنقصه وهدأت شقاشِقُه وطفئت بَوارِقُه. فقلت له: "هذا حالك معي وأنا أنقص حظاً وأحقر قدراً من أن أُذكرَ فيهم أو أُنسبَ إليهم، فكيف بك لو لاحظت الكُبراء والسادة النُبلاء الكائنين بالمغرب الغُرباء؟ فسلَّم واستسلم، وحمدت اللّه على ما ألهم وعلَّم". نقلاً عن محمود الغُراب، بجمعه وتأليفه، ص19-20. المترجم].

شيخنا أبي عِمْران المِرْتُلي وأنا على تلك الحال، فقال لي: "عليك بنفسك". فقلت له "يا سيدنا قد حِرْتُ بينكما. هذا أبو العَبّاس يقول عليك باللّه وأنت تقول عليك بنفسك، وأنتما إمامان دالّان على الحق". فَبَكى أبو عِمْران وقال لي: "يا حبيبي الذي دلَّك عليه أبو العَبّاس هو الحقّ، وإليه الرجوع، وكل واحد منا دَلَّكَ على ما يقتضيه حاله، وأرجو إن شاء الله أن يلحقني بالمقام الذي أشار إليه أبو العَبّاس، فاسمع منه لأنه أولى بي وبك". فما أحسن إنصاف القوم. فرجعت إلى أبي العَبّاس وذكرت له مقالة أبي عِمْران وقال لي: "أحسن في قوله. هو دَلَّك على الطريق، وأنا دللتك على الرفيق، فاعمل بما قال لك وبما قلته لك"[(156)].

إن أصل أبي عِمْران المِرْتُلي (متوفى 604/ 1207) هو كما يدلّ عليه اسمه من قلعة مِرْتُلة Mertola حيث أقام ابن قَسِيّ مَقَرّه[(157)]، ثم أقام أو استقرّ بعد ذلك بإشبيلية حيث صار مُحيي الدين صاحباً له. يقول ابن عربي: "ولنا معه مَواطن عجيبة، كانت هِمّته مُتعلّق باللّه في حظّنا وعِصمتنا من الفتن والرجوع، فقضى حاجته في ذلك، وشهد لي بها وبشّرني"[(158)] (92).

مِمّا لا شكّ فيه أن ابن عربي قد التقى بعد لقائه بالعُرَيْبي بمُدّة وجيزة، وعلى كلّ حال سنة 580/ 1184 بالمِرْتُلي؛ فلقد رَوَى بالفعل في **الفُتُوحات**[(159)]، وكذلك في

---

(156) **الفُتُوحات**، ج2، ص177. [ويقول في كتابه **رُوح القُدس**: "دخلت على هذا الشيخ (يقصد أبا عِمْران موسى بن عِمْران المِرْتُلي) فقال لي: "يا بُنَيّ عليك بنفسك، فقلت له: "إن شيخنا أحمد (يقصد أبا العباس العُرَيْبي) دخلت عليه فقال لي: "يا بُنَيّ عليك باللّه" فَمِمَّن أسمع؟ فقال: "يا بُنَيّ أنا مع نفسي، وأحمد مع رَبّه، وكلّ واحد منا دلّك على ما يقتضيه حاله، فبارك اللّه لأبي العباس وأوصلني إليه". جمع وتحقيق محمود الغُراب، ص89-90. المترجم].

(157) المَرّاكشي، **المُعْجِب**، ص50.

(158) **رُوح القُدس**، رقم 8، ص91؛ *Soufis d'Andalousie*, p.93.

(159) **الفُتُوحات**، 2، ص6. [يقول ابن عربي: "وسمعت شيخنا أبا عِمْران المِرْتُلي بمنزله بمسجد الرضا بإشبيلية، وهو يقول للخطيب أبي القاسم بن عُفَيْر، وقد أنكر أبو القاسم ما يذكر أهل هذه الطريقة: "يا أبا القاسم لا تفعل، فإنك إن فعلت هذا جَمَعْنا بين حِرْمانين لا نرى ذلك من نفوسنا ولا نؤمن به من غيرنا، وما تمَّ دليل يردّه ولا =

كتاب **الدُرَّة الفاخرة**(160) حكاية طريفة حيث وجد نفسه مع شيخه المِرْتُلي في مُواجهة مع عبد الرحمن بن عُفَيْر(161) الذي يُنكِر كرامات الأولياء. لقد كان ابن عُفَيْر خطيب إشبيلية في تلك الفترة، وإنه هو الذي افتتح الجامع الكبير الذي بُنِيَ في حُكم يوسف أبي يعقوب سنة 577/ 1182. وقد مات سنة 580/ 1184 حسب حكاية ابن الأبّار. (ت. 658هـ/ 1259هـ.)(162).

يتعلّق تعليم المِرْتُلي أساساً على ما يبدو بالإذلال ـ من هنا نصيحته للشاب مُحيي

= قادح يَقْدح فيه شرعاً وعقلاً". ثم استشهدني على ما ذكره، وكان أبو القاسم يعتقد فينا، فقررتُ عنده ما قاله بدليل يسلمه من مذهبه، فإنه كان مُحَدِّثاً، فشرح اللّه صدره للقبول، وشكرني الشيخ ودعا لي". المترجم].

(160) انظر: **الدُرَّة الفاخرة**، في *Soufis d'Andalousie*, p.94. [يقول ابن عربي: "دخلتُ عليه يوماً [أي المِرْتُلي] فوجدت عنده الخطيب أبا القاسم بن عُفَيْر، وكان مُحدّثاً، وكان مُنكراً لكرامات الأولياء، والشيخ يقول له: "يا أبا القاسم، لا. فنجمع علينا حرمانين: لا نراهما من نفوسنا، ولا نؤمن بها في حق غيرنا". فقلتُ له: "يا سيدي اترُكني معه". وكان بيني وبينه صحبة وادِّلال، فقلتُ له: "يا أبا القاسم أنت من أهل الحديث؟ قال: نعم. قلت: إن رسول اللّه صلّى اللّه عليه وسلّم لمّا علم أنه يكون في أمته مثلك يُنكر خَرْق العوائد في حقّ من أطاع الله، أتى بأمر من جوامع كلمه يقطع ظهرك. قال: ما هو؟ قلت: ألسنا قد روينا عن النبي صلّى اللّه عليه وسلّم قوله: (رُبَّ أَشْعثَ أغْبَرَ ذي طِمْرين لا يُؤبه له لو أقسم على اللّه لأبَرَّه). وفي حديث آخر (إن من عِباد اللّه من لو أقسم على اللّه لأبَرَّه)، وفي رواية (منهم البَراء بن مالك) فقال: نعم. فقلت: "الحمد للّه الذي ما قيَّده صلّى اللّه عليه وسلّم بنوع مخصوص من أنواع خَرْق العوائد، فكان يوقَف عنده، وإنما أعطاه إبرار القَسَم، ولم يقل فبماذا يُقسَم؟ فدخل تحت هذا جميع المُمكنات. فلو أقسم على اللّه في المَشْي في الهواء، أو على الماء، أو طَيّ الأرض أو الأكل من الكون أو الاطّلاع على ما في النفس، وغير ذلك مما حُكي عن الصالحين لأَبرَّ قسَمه". فأُفحم، وسكت. ودعا لنا الشيخ وقال: جازاك اللّه عن أوليائه". انظر **مختصر الدُرَّة الفاخرة فيمن انتفعت به في طريق الآخرة**، تحقيق محمد أديب الجادر، دار الفتح للدراسات والنشر، الطبعة الأولى، 2006، ص83-84. المترجم].

(161) [هو عبد الرحمن بن عبد اللّه بن عبد الرحمن بن عُفَيْر الأموي، من أهل إشبيلية، يُكنى أبا القاسم، أخذ العلم عن ابن بَشْكوال وابن خَيْر، خطب بجامع إشبيلية مُرغماً على ذلك، تُوفي قبل سنة 580هـ. **تكملة ابن الأبّار**. (نقلاً عن تحقيق محمد أديب الجادر أعلاه، هامش صفحة 83). المترجم].

(162) انظر: **التكملة**، طبعة كوديرا Codera، رقم 1608.

الدين ـ والزُّهد. ولقد ألّف، حول هذا الموضوع مَجْموعة من القصائد الشعرية[163] استحقت أن تُدرج لدى بعض المُصنِّفين كابن الأبَّار الذي وصفه بأنه رفيق لابن مُجاهد، وهو زاهِد مَشْهور، ومُتقدِّم في قَرْض الشعر[164]. لم يكن ابن الأبّار على ما يبدو قد شك في أن مؤلِّف **الديوان** قد كان أيضاً وليّاً، وابن عربي من جِهته قد لاحظ ذلك؛ ففي بداية المُجلَّد الثاني من **الفُتُوحات**، الذي قام فيه ابن عربي بإحصاء مُختلف أصناف أو فئات الأولياء، بيَّن بأن المِرْتُلي قد كان من بين (رجالات الإمداد الإلٰهي والكَوْني) الذين يستمدّون من الحق ويمدّون الخلق حيث يقول: "[ومنهم رضي اللّه عنهم] ثلاثة أَنْفُس وهم رجال الإمداد الإلٰهي والكَوْني في كل زمان لا يزيدون ولا ينقصون، فهم يَستمدُّون من الحق ويُمِدُّون الخلق، ولكن بلُطف ولِيْن ورحمة لا بِعُنْف ولا شِدّة ولا قَهْر، يُقبلون على اللّه بالاستفادة ويُقبلون على الخلق بالإفادة. [فهم رجال ونساء قد أهّلهم اللّه للسعي في حَوائج الناس وقَضائها عند اللّه لا عند غيره]. وهم ثلاثة. لقيت واحداً منهم بإشبيلية وهو من أكبر من لَقِيته يقال له موسى بن عِمْران سَيِّد وقته"[165]

وأغلب الظن أن المِرْتُلي، قد استفاد ذَوْقه المُعلن إلى الزُّهد من شيخه ابن مُجاهد. (93). ولقد وصف مؤلِّف **نَيْل الابْتِهاج**[166] ابن مُجاهد بأنه "زاهد الأندلس" الذي هو من بين مُتصوِّفة الأندلس الأكثر شُهرة في زمنه. ولقد أذاع ابن الأبّار (ت. 658هـ/ 1259م) وَلاية ابن مُجاهد بقوله: "وكان المُشارَ إليه في

---

(163) انظر: **الدُرَّة الفاخرة** في كتاب *Soufis d'Andalousie*, p.94، حيث يشير ابن عربي إلى أنه قد أنشده هذه الأبيات [يقول ابن عربي: "أنشدني من شعره كثيراً وطلب مني أن أقيد له من شعري ففعلتُ، وقرأته عليه فسُر به". انظر **رُوح القُدس**، تحقيق محمود الغُراب، ص88. المترجم].

(164) **التكملة**، تحقيق كوديرا Codera، رقم 2147. انظر أيضاً المقّري، **نَفْح الطِّيب**، ج2، ص27، 487؛ ج3 ص225، 296.

(165) **الفُتُوحات**، ج2، ص13. [ملحوظة: لقد ورد في هذا القول "ومنهم ثلاثة أَنْفُس" ولم يقل "رجال" والسبب في ذلك أن في الأولياء من الأبدال رجالاً ونساء يقول ابن عربي: "قيل لبعضهم: كم الأبدال؟ فقال: أربعون نَفْساً. فقيل له: لم لا تقول أربعون رجلاً؟ فقال: قد يكون فيهم النساء". نفسه، ص7. المترجم].

(166) أحمد بابا التُنبكتي، **نَيْل الابْتِهاج**، ص227.

وقته بالصلاح والوَرَع والعبادة وإجابة الدُّعاء، أحد عُبّاد اللّه وأوليائه الذين تُذَكِّر به رؤيتهم، مَعْروفاً بذلك. آثاره مشهورة وكراماته معروفة مع الحظّ الوافر من الفِقْه والقراءات وغير ذلك"(167). في هذه المرة على الأقل نَجِد تطابقاً أو توافقاً بين حُكم الشيخ الأكبر وحكم المؤرخ الأندلسي، وبالفعل فإن ابن عربي قد وضع ابن مُجاهد(168) ضمن الفئة العُليا من المَلامِيّة ويبدو أن بعض المعلومات المُلْتَبِسة من كتاب **الفُتُوحات** تُشير إلى أن ابن عربي قد التقى شخصيّاً في شبابه بابن مُجاهد وأغلب الظن قبل عام 574هـ، وربما أنه قد تَعلَّم القرآن على يده في صغره(169). وعلى كل حال فإنه قد تسلّم منه إجازة عامة، الأمر الذي لا يدلّ مع

---

(167) **التكملة**، باعتناء كوديرا، رقم 779. [طبع في مدينة مجريط بمطبعة روخس سنة 1886، ص220. المترجم].

(168) **الفُتُوحات**، ج3، ص34. ولقد خَصّص له تلخيصاً في **الدُرَّة الفاخرة**، رقم 56، انظر *Soufis d'Andalousie*, pp.164-166؛ انظر أيضاً: **الفُتُوحات**، ج1، ص211، 358؛ ج2، ص628؛ ج3 ص34؛ ج4، ص532. [يقول ابن عربي: "فانظر يا أخي ما أدَقَّ نظر هؤلاء الرجال، وهذا هو المعبّر عنه في الطريق بمُحاسبة النفس. وقد قال رسول اللّه صلّى اللّه عليه وسلّم (حاسبوا أنفسكم قبل أن تُحاسَبوا). ولقيت من هؤلاء الرجال اثنين أبو عبد اللّه بن مُجاهد وأبو عبد اللّه بن قَسُّوم بإشبيلية، كان هذا مقامهم، وكانوا من النَّياتِيين". (ج1، ص211). ويقول: "وما أخذت هذا المقام (يقصد محاسبة النفس) إلّا من شيخنا أبي عبد اللّه بن المُجاهد وأبي عبد اللّه بن قَسُّوم بإشبيلية، فإنه كان حالهما. وزدت على ابن قَسُّوم في ذلك بمحاسبة نفسي بالخواطر، وكان الشيخ لا يُحاسب نفسه إلّا على الأفعال والأقوال لا غير". (ج2، ص628). ويدرج ابن عربي ابن مُجاهد ضمن المَلامية حيث قال: "وهذا مقام رسول اللّه صلّى اللّه عليه وسلّم وأبي بكر الصدّيق رضي اللّه عنه. ومِمّن تحقّق به من الشيوخ حَمْدُون القَصّار، وأبو سعيد الخَرّاز، وأبو يزيد البِسْطامي، وكان في زماننا هذا أبو سعيد بن الشِّبل وعبد القادر الجِيْلي ومحمد الأواني وصالح البَرْبَري وأبو عبد اللّه الشَرَفي ويوسف الشُّبْرَبُلي ويوسف بن تَغْلَى وابن جَعْدُون الحناوي ومحمد بن قَسُّوم وأبو عبد اللّه بن المُجاهد وعبد اللّه بن تاخَمَسْت وأبو عبد اللّه المهدوي وعبد اللّه القَطّان وأبو العَبّاس الحَصّار وما يضيق الكتاب عن ذكرهم". (ج3، ص34). ويقول كذلك: "كان شيخنا أبو عبد اللّه المُجاهد، وشيخنا تلميذه أبو عبد اللّه ابن قَسُّوم نايبه في التدريس والإمامة لا يبرح الورق والمَداد والقلم معهما يكتبان كل يوم ما قُدِّر لهما من العلم رغبة أن يُحشرا غداً عند اللّه من طُلّاب العلم". (ج4، ص532). المترجم].

(169) **الفُتُوحات**، ج1، ص358. [انظر: (باب الوضوء لقراءة القرآن) حيث اختلف العلماء في هذا الأمر إذ أن هُناك من جَوّز قراءته من غير طَهارة وهو رأي ابن عربي ومن لم =

ذلك بأنه قد حَضَر دروسه[170]. يتميّز المنهج الروحي لابن مُجاهد بمُمارسة مُفرطة في مُحاسبة النفس، فحص الوعي اليومي[171]. لقد نقل كيفيات أو طُرُق هذه المُمارسة إلى أبي عبد اللّه بن قَسُوم الذي علّمها بدوره لابن عربي: "ولقيت من هؤلاء الرجال اثنين: أبو عبد الله بن مُجاهد وأبو عبد الله بن قَسُّوم بإشبيلية. كان هذا مقامهم، وكانوا من أقطاب الرجال النيَّاتيين. ولما شرعنا في هذا المقام تأسّياً بهما وبأصحابهما، وامتثالاً لأمر رسول اللّه [صلّى اللّه عليه وسلّم] الواجب امتثاله في أمره: (حاسِبُوا أنفسكم)[172]، وكان أَشْيَاخُنا يُحاسِبُون أنفسهم على ما يتكلمون به وما يفعلونه ويقيدونه في دفتر، فإذا كان بعد صلاة العشاء دخلوا في بيوتهم وحاسبوا أنفسهم وأحضروا دَفْترهم، (94) ونظروا فيما صدر منهم في يومهم من قول وعمل، وقابلوا كل عمل بما يستحقّه إن استحقّ استغفاراً استغفروا، وإن استحق توبة تابوا، [وإن استحق شُكراً شكروا إلى أن يفرغ ما كان منهم في ذلك اليوم، وبعد ذلك ينامون] فَزِدْنا عليهم في هذا الباب بتقييد الخواطر، فكنا نقيّد ما تُحدّثنا به نفوسنا وما تهمّ به زائداً على كلامنا وأفعالنا"[173]. يشير ابن عربي إلى أنه صاحَب ابن قَسُّوم (ت. ca 606هـ/

= يجوّزه، ولكن من الأفضل أن يُقرأ بوضوء وهذا ليس فيه خِلاف ثم يتحدث عن حُكم الباطن في هذا الأمر وهو وجوب الطهارة في الظاهر وهو الوضوء والطهارة في الباطن وهو الإيمان إذ أن قارئ القرآن هو "نائب الحق سُبحانه في التَّرْجمة عنه بكلامه". بحيث يكون للسان والسمع واليد والبصر والصوت نصيبها في هذه القراءة. وهنا يقول ابن عربي: "وهكذا كان يتلو شيخنا أبو عبد اللّه بن مُجاهد وأبو عبد اللّه بن قَسُّوم وأبو الحَجّاج الشُّبْربلي لم أرَ من أشياخنا من يُحافظ على مثل هذه التِّلاوة إلّا هؤلاء الثلاثة". المترجم].

(170) **إجازة...**، ص181.

(171) [وكان يحفظ على نفسه جميع خطواته وحركاته وما يقول وما يسمع. فإذا كان بعد صلاة العَتْمة يخلو بنفسه في بيته، ويذكر عن نفسه نيابة عن ربه جميع ما كان منه في يومه ذلك. فما كان منه من فعل يقتضي الاستغفار استغفر منه، وما كان منه يقتضي الشكر شكر اللّه عليه، وقابل كل عمل بما يليق به من خطاب الشرع. فإذا فرغ نام قليلاً، وقام إلى وِرده يتهجّد اتّباعاً للسُّنّة، ينام ويقوم، وينام ويقوم". ابن عربي، **مختصر الدُرَّة الفاخرة**، مرجع مذكور، ص24. المترجم].

(172) النص الكامل لهذا الحديث هو: (حاسبوا أنفسكم قبل أن تُحاسَبوا). انظر: الترمذي، **القيامة**، 65.

(173) **الفُتُوحات**، ج1، ص211، انظر أيضاً: **الفُتُوحات**، ج2، ص628.

1209م) لمدة سبع عشرة سنة[174]، وعلى افتراض أن ابن عربي تَرَك الأندلس نهائيّاً حوالى 596/ 597هـ، فهذه المدّة تفيد أنه قد تعرَّف عليه حوالى 580/ 581هـ، في الفترة التي كان فيها، فضلاً عن ذلك تلميذاً للمِرْتُلي وللعُرَيْبي. بالإضافة إلى نقل ابن قَسُّوم مُحاسبة النفس إلى ابن عربي، يُبيّن هذا الأخير بأنه قد نقل إليه أيضاً جميع القواعد المُرتبطة بالصفاء التَّعَبُّدي، وبالصلاة. ويَرْسم مؤلِّف **التكملة** لنا هذا التلميذ الآخر لابن مُجاهد[175] بأنه فقيه، زاهد ونحوي ممتاز. لكن هنا أيضاً نكون على خطأ إذا اكتفينا بالظاهر؛ فهذا الفقيه الذي لا شيء يميّزه عن العلماء الإشبيليين الآخرين ـ اللّهم إن لم تكن القساوة والفقر اللذان فرضهما على نفسه ـ قد كان مثل شيخه من بين المَلامِيّة[176] كما أكد ابن عربي ذلك.

المَلامِيّة هم أيضاً أفراد، لكن هذه المرة ليس من زاوية وظيفتهم أو مركزهم، وإنما من زاوية حالهم الروحي خاصة. إن المَلامِيّ هو عبد مَحْض؛ فرغبته الوحيدة، إن بقيت عنده رغبة، هو أن يَتَوافق تماماً مع الإرادة الإلٰهية، أن يخلي نفسه من أناه، وأن يتخلّى عن كل اختيار. يقول ابن عربي: "[اعلم أيّدك اللّه أن هذا الباب (الباب 23) يتضمَّن ذكر عباد الله المُسَمَّين] بالمَلامِيّة، وهم الرجال الذين حَلُّوا من الوَلاية في أقصى دَرَجاتها وما فوقهم إلّا درجة النُّبوة، وهذا يُسمّى مقام القُرْبة[177](...) فلا يُعرفون بخَرْق عادة، فلا يُعظَّمُون ولا يُشار إليهم (95) بالصلاح الذي في عُرْف العامّة (...) فهم الأخفياء الأبرياء

---

(174) **الدُرَّة الفاخرة**، في *Soufies d'Andalousie*, p 91، وانظر أيضاً: حول هذا الشيخ **رُوح القُدس**، رقم 7، ص88- 90؛ و**الفُتُوحات**، ج1، ص358؛ ج3، ص34؛ ج4، ص532. [يقول عنه ابن عربي: "صحب ابن المُجاهد، وخدمه، وتفقَّه عليه وورثه في عمله، وجرى على طريقته بعد موته. استخلفه الشيخ ابن المُجاهد في الإمامة في مسجده، والتدريس في موضعه، واجتمع عليه جماعة من أصحاب الشيخ بعد موته. (...) صحبته زماناً نحواً من سبع عشرة سنة". **مُختصر الدُرَّة الفاخرة**، ص27. المترجم].

(175) **التكملة**، طبعة كوديرا، رقم 899.

(176) **الفُتُوحات**، ج3، ص34.

(177) نرى في مكان آخر أن ابن عربي يُعيّن هذا المقام بعبارة: نُبُوّة عامّة. انظر: في هذا الصدد: *Le Sceau des saints*, chap 7, pp.129-143.

الأُمَناء في العالم، الغامضون في الناس (...) وهم الأفراد"[178]. ويُوضح ابن عربي أيضاً في مكان آخر من **الفُتُوحات** أن الأفراد طبقتان: رُكّاب الهِمَم ورُكّاب الأعمال[179]. الطبقة الأولى: اختارت أن لا تتصرَّف في أُمور هذا العالم، وأن لا تمارس أية وظيفة. وفي المقابل، فإن الطبقة الثانية قد رأت نفسها مُلْزَمة ـ بأمر من اللَّه ـ بأن تتصرَّف وتُدَبِّر، كما هو حال القطب تماماً. إنها طبقة المُدبِّرين. إنهم أفضل وأعلى من الأولين لأنهم، على غِرار الأنبياء قد رجعوا من الحقّ نحو الخَلْق بدون أن يتخلَّوا مع ذلك عن الحق إذ إنهم يَرَوْن وجه اللَّه في كل شيء وكل حين. لكن ينبغي أن نفهم بأنهم جميعاً قد حقَّقُوا العُبودية تماماً.

يُخبرنا ابن عربي عن أربعة شيوخٍ روحانيين من بين هؤلاء المُدَبِّرين عاشَرهم في شبابه بإشبيلية. وهذه هي صورتهم التي رسمها لهم في الباب 32 من **الفُتُوحات**[180] المخصص لهذه الطبقة من الأولياء[181]. يقول: "لَقِيت من هؤلاء الطبقة جماعة بإشبيلية من بلاد الأندلس. منهم أبو يحيى الصِّنْهاجي الضَّرير، وكان يَسكن بمسجد الزُّبَيْدي، صحبته إلى أن مات، ودُفن بجَبَل عالٍ كثير الرياح بالشرق. فكلّ الناس شَقّ عليهم طُلوع الجبل لطُوله وكثرة رياحه. فسكَّن اللَّه الريح. فلم تهبّ من الوقت الذي وضعناه في الجبل، وأخذ الناس في

(178) **الفُتُوحات**، ج1، ص181. عن المَلامية، انظر: *Le Sceau des saints*, pp.136-143.

(179) [ملحوظة: وضعت د. كلود عداس لفظة (رُكّاب) بدلاً من لفظة (رُكْبان) عند حديثها عن رُكّاب الهِمم ورُكّاب الأعمال. والحال أن ابن عربي يُميّز بين الرُّكّاب والرُّكْبان في قوله التالي: "الفُرْسان رُكّاب الخيل والرُّكْبان رُكّاب الإبل؛ فالأفراس في المعروف تركبها جميع الطوائف من عَجَم وعَرَب. والهُجْن لا يستعملها إلّا العرب. والعَرَب أرباب الفَصاحة والحَماسة والكَرَم. ولما كانت هذه الصفات غالبة على هذه الطائفة سَمَّيْناهم بالرُّكْبان؛ **فمنهم من يركب نُجُبَ الهِمَم، ومنهم من يركب نُجُبَ الأعمال**. فلذلك جعلناهم طبقتين أولى وثانية **وهؤلاء، أصحاب الرُّكْبان هم الأفراد في هذه الطريقة**." **الفُتُوحات**، ج1، ص199. ويقول عن هاتين الطبقتين: "ولأصحاب هذا المقام التصريف والتصرُّف في العالم؛ فالطبقة الأولى من هؤلاء تركت التصريف للَّه في خلقه مع التمكّن وتولية الحق لهم إياه تمكّناً لا أمراً لكن عرضاً فلبسوا لِباس السِّتر ودخلوا في سُرادِقات الغيب". نفسه، ص201. المترجم].

(180) **الفُتُوحات**، ج1، ص206.

(181) [عنوان هذا الباب هو: (في معرفة الأقطاب المُدبّرين أصحاب الرِّكّاب من الطبقة الثانية). المترجم]

حفر قبره وقطع حَجَره إلى أن فَرِغنا منه، وواريناه في روضته وانصرفنا. فعند انصرافنا هبّت الريح على عادتها فتعجَّب الناس من ذلك"(182).

"ومنهم أيضاً صالح (96) البَرْبَري(183)، وأبو عبد الله الشَّرَفي(184)، وأبو الحَجّاج يُوسف الشُّبَرْبُلي(185).

---

(182) **رُوح القُدس**، رقم 5، في كتاب *Soufis d'Andalousie*, p.85. هذه الشخصية لا ينبغي خلطها مع الشخصية التي تحمل نفس الاسم الذي هو موضوع ملخَّص 29 في **رُوح القُدس** والذي سنعود إليه لاحقاً. [إن هذا النص في الحقيقة مأخوذ من الباب 32، ص206. أما في **رُوح القُدس**، تحقيق محمود الغُراب، فنجد النص التالي: "ومنهم رضي اللّه عنهم أبو يحيى الصِّنْهاجي رضي اللّه عنه كان قد عَمِيَ وقد أسنّ، عاشرته فرأيته مُجتهداً في العبادة، وله قَدَم راسخة في الرياضات والإشارات كبير الشأن، ما رأيته قط يقعد إلّا على كُرسي صغير، مات عندنا بإشبيلية رحمه اللّه، وظهرت له كرامة بعد موته، فإن الجبل الذي دَفَنّاه فيه عالٍ لا يخلو عن الريح أبداً. فسكّن اللّه الريح في ذلك اليوم، واستبشر الناس وباتوا على قبره يقرؤون القرآن. فلما نزلوا هبّت الريح على عادتها. كانت صحبتي إياه شُهوراً قبل موته، كان من أهل السِّياحات مُلازماً للسواحل مؤثراً للخَلْوة رضي اللّه عنه". ص83. كما أن الشخصية التي تحمل نفس الاسم فهي أبو يحيى بن أبي بكر الصَّنْهاجي الذي من أجله ألّف ابن عربي كتابه **عَنقاءُ مُغْرِب في ختم الأولياء وشمس المَغْرِب**. المترجم]

(183) حول هذا الشيخ، انظر: **رُوح القُدس**، رقم 3، ص82-83؛ *Soufis d'Andalousie*, pp.73-78.

وأيضاً **الفُتُوحات**، ج1، ص206، ج2، ص15؛ ج3، ص488. سوف تسنح لنا الفُرصة للعودة إلى هذه الشخصية وإلى الدَّوْر الذي لعبته هذه الشخصية في حياة ابن عربي، في فترة مُعينة.

(184) بصدد هذه الشخصية، انظر **رُوح القُدس**، ص83-84؛ *Soufis d'Andalousie*, pp.78-80. هذا الشيخ الذي كان يعيش من بيع الأَفْيُون (=الخشخاش: من الأعشاب المستخدمة آنذاك في صناعة الدواء وفي التخدير) هو من الأَبْدال، وكان من أهل الخَطوة أو طيّ الأرض. وفي كل سنة يختفي من إشبيلية ويراه الناس في الحج. [يقول عنه ابن عربي: "من شرف إشبيلية، كان من أهل الخَطوة، إذا قرُب الموسم يُفقد من البلد أيام الموسم، رآه جماعة من أهل إشبيلية مِمّن كانوا في الحج في الموسم. وكان مستور الحال، كان عيشه من الأفيون يجمعه في وقته، ويورده على قوم من تُجّار العَطّارين، ويأخذ ثمنه ويقسُمُه على السنة، فما فضل تصدّق به". **مختصر الدُرَّة الفاخرة**، مرجع مذكور، ص34. المترجم].

(185) بصدد هذا الشيخ، انظر: **الفُتُوحات**، ج1، ص206، 274، 358؛ ج3 ص34؛ =

"فأما صالح [البربري] فساح أربعين سنة ولزم بإشبيلية مسجد الرُّتَنْدَلي إلى أربعين سنة على التجريد بالحالة التي كان عليها في سياحته.

وأما أبو عبد الله الشَّرَفي فكان صاحب خَطوة؛ بقي نحواً من خمسين سنة ما أَسْرَج له سِراجاً في بيته، رأيت له عجائب.

وأما أبو الحجّاج الشُّبَرْبُلي من قرية يُقال لها شُبَرْبُل بشرق إشبيلية، كان مِمَّن يمشي على الماء، وتُعاشره الأرواح. وما من واحد من هؤلاء إلّا وعاشرته مُعاشرة مَوَدّة وامتزاج ومَحَبّة منهم فينا [وقد ذكرناهم مع أشياخنا في **الدُرَّة الفاخرة** عند ذكرنا من انتفعت به في طريق الآخرة] فكان هؤلاء الأربعة من أهل هذا المقام، وهم من أكابر أولياء المَلامِيّة"[186].

إننا لن نُكابِر ونُشكّك في ما هو واضح وبديهي؛ فالمَوْهبة الروحية لابن عربي قد كانت منذ البداية بل ودائماً محفوظة ومُصانة من طرف الأفراد. فهؤلاء الأفراد مثل الملائكة الحافظين حاضرون في مجرى مَساره كله، في كلّ مكان ودائماً، في كلّ تحوُّل، وكُلّ موقف أو توقُّف: من عيسى، إمام اليمين، الذي تاب على يده، مُروراً بالخَضِر، الوَتَد الرابع، الذي دعاه إلى التسليم، وإمام اليسار الذي نبّهه وأعلمَه، إلى مَلامِيّة إشبيلية الذين علّموه وربَّوه، كلّ شيء يمرّ كما لو أن الأفراد قد اجتمعوا وتجمّعوا من أجل أن يشكّلوا حاجزاً منيعاً حول الشاب الأندلسي (97).

= **رُوح القُدس** رقم 6 ص85-86؛ *Soufis d'Andalousie*, pp.82-86؛ **والتكملة**، طبعة كوديرا، رقم 2083.

(186) [**الفُتُوحات**، ج1، ص206. المترجم].

الفصل الثالث

الاصطفاء



قُرْطُبة: الرُّؤيا الكبرى

يَنتظم المصير الرُّوحي لابن عربي حول السنوات الثلاثة التالية: 586هـ، 594هـ، 598هـ. وإن مَشاهد كُبرى لنَفس الحدث لتتَطابق مع كلّ سَنَة من هذه السنوات؛ فلقد توقَّفت قصة الشيخ الأكبر منذ سنة 586هـ من أن تكون مُغامرة فردية: فبالنسبة إليه كما هو الحال بالنسبة لمُريديه امتزجت قصته منذ هذا التاريخ بقِصّة الوَلاية نفسها. أكثر من ذلك، كان هو نفسه مِحورَها. ربما أن الأفراد جعلوه يَسْتَشْعِر ذلك. إن شيئاً مُهمّاً يتمّ الإعداد له في مكان ما. وإن فصلاً جديداً من تاريخ الوَلاية ينفتح. وسيصبح الكون كلُّه، السماوي والأرضي هو المَسْرح الذي سيجري فيه هذا المَشْهد المُقَدَّس.

هو ذا الفصل الأول من هذا المشهد. يحكي ابن عربي قائلاً: "وشاهدت جميع الأنبياء كُلّهم من آدم إلى مُحَمَّد [عليهم السلام]، وأشهدني اللَّه تعالى المؤمنين بهم كلّهم حتى ما بقي منهم من أحد مِمَّن كان ويكون إلى يوم القِيامة خاصّهم وعامّهم"[1]. هُناك مقطع آخر من **الفُتُوحات** يحمل معه أول تدقيق. يقول: "ورأيت جميع الرُّسُل والأنبياء كلّهم مُشاهدة عَيْن، وكلّمت منهم هُوداً[2] أخا عادٍ دُون الجَماعة، ورأيت المؤمنين كلّهم مشاهدة عَيْن أيضاً من كان منهم ومن يكون إلى يوم القيامة، أظهرهم الحق لي في صعيد واحد في زمانين مختلفين"[3] (98).

أخيراً، فإن ابن عربي يُقدّم لنا معلومات ثمينة في كتابه **فُصُوص الحِكَم** عن

---

(1) **الفُتُوحات**، ج3، ص323.

(2) إن النبي هُود هو من بين الأنبياء السبعة والعشرين المُشار إليهم في القرآن، وهو ما يتطابق مع الفُصُوص السبعة والعشرين في **فُصُوص الحِكَم**.

(3) **الفُتُوحات**، ج4، ص77.

مكان وتاريخ هذه الرُؤيا. يقول: "واعلم أنه لما أطلعني الحق وأشهدني أعيان رُسُلِه [عليهم السلام] وأنبيائه كلّهم البشريين من آدم إلى مُحَمَّد [صلَّى اللَّه عليهم وسلَّم أجمعين] في مَشْهدٍ أُقِمْتُ فيه بقُرْطُبة سنة ست وثمانين وخمسمائة، ما كلّمني أحد من تلك الطائفة إلّا هُود [عليه السلام]، فإنه أَخْبَرني بسبب جمعيَّتهم"[4].

ما الذي أخبره به هُود؟ يبدو أن نصّاً من **رُوح القُدس** يُقدّم إجابة عن هذا السؤال، وذلك في المُلَخَّص الذي خصّه لأبي مُحَمَّد مَخْلُوف القَبايلي، وهو وَلِيّ من قُرْطبة - والذي حَمَل إليه ابن عربي والده[5] - فيه يحكي ابن عربي بأنه عندما ترك الشيخ وانصرف إلى منزله حصلت له رؤيا في ليلة رأى فيها جميع الأنبياء مُجتمعين، فحكى قائلاً: "وكنت أرى فيهم رَجُلاً طويلاً في الرِّجال، عظيم اللِّحية أَشْيَبَ، يده على خدّه، واسع الوجه، فكنت أخاطبه من بين الجماعة كلها أقول له: أخبرني ما هذا الجَمُّ الغَفِير؟ فيقول لي: هؤلاء جميع النبيِّين من آدم إلى مُحَمَّد [عليهم الصلاة والسلام] ما بقي أحد منهم إلّا نَزَل. فقلت: من أنت فيهم؟ فقال: أنا هُود صاحب عاد. فكنت أقول له: فِيْمَ جئتم؟ فيقول: جئنا عُوّاداً زائرين أبا مُحَمَّد. فاستيقظت فسألت عن أبي مُحَمَّد مَخْلُوف، فوجدته قد مرض من تلك الليلة فلبث أياماً ومات [رحمه اللَّه تعالى]"[6].

انطلاقاً من هذه النُّصوص المُختلفة يُمكننا من الآن أن نَستخلص بعض النتائج. لم يحصل لابن عربي في قُرْطبة رؤيا واحدة، وإنما اثنتان؛ فمن خلال الرُّؤيا الأولى سنة 586/ 1190 شاهد تجمُّعاً لجميع الرُّسُل والأنبياء، ومن خلال الرُّؤيا الثانية التي حصلت له أيضاً في قُرْطبة - ولكن في وقت آخر - رأى "جميع المؤمنين"، بمن فيهم جميع الأنبياء وجميع الأولياء. طبعاً اكتشف أثناء هذه

---

(4) **فُصُوص الحِكَم**، 1، ص110.

(5) من المُحتمل إذن أن ابن عربي كان بقُرْطبة برفقة والده الذي كان يشغل وظائف هامّة في الحكم المُوحِّدي، وهي وظائف دفعته بلا شك إلى أن يُقيم بهذه المدينة، وكذلك عشر سنوات قبل ذلك عندما نظّم لقاء بين ابنه وابن رشد.

(6) **رُوح القُدس**، ص115؛ *Soufis d'Andalousie*, ñ20, p.137.

الرُّؤيا الثانية أن كلّ وَلِيّ هو على قَدَم (99) نَبِيّ، وهكذا رأى العُرَيْبي "على قَدَم عيسى"[7].

لأي سبب اجتمع أصفياء اللّه في قُرْطبة؟ إنه تِبْعاً للمَشْهد الوارد في **رُوح القُدس** سيكون هذا السبب هو حضور اللحظات الأخيرة من [حياة] الشيخ القَبايلي. غير أنه، والحالة هذه، هُناك سبب آخر لم يكشف عنه ابن عربي، على ما نعلم، في أية واحدة من كتبه، وأنه في مُقابل ذلك باح به لبعض مُريديه الذين من جيل إلى جيل يَتناقلون سرّ الرُّؤيا الكبرى في قُرْطبة. من بينهم، لحسن حظنا، من ترك بعض الشواهد المَكْتوبة الدالّة على ذلك.

إنه بفضل الأبحاث التي قام بها المُتخصِّصون في المدرسة الأكبرية أصبح بمقدورنا اليوم رصد هذا الخبر عند مُرِيد من الجيل الثاني، لكن قد نُراهن أو على الأقل نتمنّى أنه في السنوات المقبلة سيسمح النشر والجَرْد المُنَظَّم للأعمال الصادرة من المُرِيدين أو التلاميذ المُباشرين لابن عربي ـ ونحن نُفَكِّر هنا بالخُصوص في تلك الأعمال التي لا تزال غير مدروسة إلّا قليلاً، التي حَرَّرها تلميذه المُفَضَّل صدر الدين القُونَوي[8] ـ بأن نتجه صعوداً في سلسلة نقل هذا التوارث.

في انتظار ذلك، يُعتبر مؤيّد الدين الجَنْدي (ت. حوالى 700هـ) أول من كشف لنا عن هذا السرّ في كتاب مُخَصص لشرح **فُصُوص الحِكَم**[9].

لنُذكِّر أن الجَندي تلميذ القُونَوي الذي تربّى، كما سنرى، منذ طفولته من طرف الشيخ الأكبر. عبد الرَّزّاق القاشاني (ت. 730هـ/ 1330م) تلميذ الجَندي، ثم داود القيصري (ت. 751هـ/ 1350م) تلميذ القاشاني قد كَرَّرُوا بدورهم في شُرُوحهم **للفُصُوص** هذا السِّرّ أو الخبر[10] وهو: أن أنبياء اللّه ورسله قد

(7) **الفُتُوحات**، ج3، ص208.

(8) يهيّئ الأستاذ وليم شيتيك William Chittick حاليّاً كتاباً مهمّاً خاصّاً بالقُونَوي.

(9) الجَندي، **شرح فُصُوص الحِكَم**، ص431.

(10) القاشاني، **شرح فُصُوص الحِكَم**، القاهرة، 1321هـ، ص130؛ والقيصري، **شرح فُصُوص الحِكَم**، طبعة حجرية، بومباي، 1300هـ، ص200. [يقول الجَندي مخبراً بهذا السر: "قال العبد: قُرْطبة مدينة من بلاد المغرب، وكان الشيخ (أي ابن عربي) -رضي اللّه عنه- =

اجتمعوا لتشريف ابن عربي ولتهنئته بأنه "خَتْم الوَلاية"، ووارث ختم الأنبياء بلا مُنازع.

ما الذي يضمُّه بالضبط مفهوم "خَتْم أو خاتم الوَلاية؟ ما هي الوظيفة التي يشغلها وارث الخَتْم بامتياز داخل دائرة الوَلاية؟ (100). عن هذه الأسئلة نجد إجابات دقيقة[11] في مؤلَّف حديث قام فيه صاحبه بتحليل المُعطيات المُرتبطة بالخَتْم في التصوُّف عُموماً، وعرف من جِهة أخرى كيف يستخلص من المتن الأكبري ومن عروضه التي تكون أحياناً مُتناقضة ـ وغالباً ما تكون غامضة أو مُلتبسة ـ مذهب ابن عربي حول هذه النقطة. لن نعيد هذا العمل ثانية، إذن. حيث إن ترجمة سيرة ابن عربي الروحية هي مُمْتزجة للغاية بمسألة خاتم الأولياء إلى الحَدّ الذي لا يُمكن أن نتحدَّث عن الواحدة دون الحديث عن الأخرى؛ يتوجَّب علينا أن نُذكِّر بالخطوط الكبرى للمذهب الأكبري بصدد هذا الموضوع.

إن الحديث [النبوي] (كنت نبيّاً وآدم بين الماء والطين) ـ الذي لم نعثر عليه بهذه الصورة في المُصَنَّفات الفِقْهية، والذي يُنكر ابن تَيْمية من بين [الفُقَهاء] الآخرين أصالته، هو بالنسبة لبعض الأولياء حديث يُثبت به النبي مُحَمَّد [صلَّى اللَّه عليه وسلَّم] الوجود القَبْلي للحقيقة المُحَمَّدية؛ فلقد كانت، وهي الآن وسوف تبقى على الدوام. جميع الأنبياء الذين أُرسِلوا إلى البشر منذ آدم ليسوا سوى مُبلّغين، وأوعية، في لحظة مُعطاة من التاريخ الإنساني، لجزء من هذه الحقيقة المُحَمَّدية التي لا تتوقَّف عن السفر عبر الزمان وعبر البشر حتى اللحظة

= بها إذا أشهده اللَّه هذا المشهد الشريف النزيه، أشهده فيها أعيان الأنبياء والمُرسلين كلّهم أجمعين مُجتمعين عند رسول اللَّه صلَّى اللَّه عليه وسلَّم، فأخبره هُوْد عليه السلام أن اجتماعهم لتهنئته - رضي اللَّه عنه - بأنه خاتم الأولياء ووارِث ختمية خاتم الرسل والأنبياء، وأنه قُطب الأقطاب". انظر: **شرح فُصُوص الحِكَم** لمؤيّد الدين الجَندي، طبعة مُنقَّحة، صحّحه وعلّق عليه، الأستاذ السيد جلال الدين الآشتياني، الطبعة الثانية، الناشر بوستان، كتاب قُم، 1423ق، ص450-451. ويقول القاشاني عن نفس الموضوع: "وأما سبب اجتماعهم عند مُحَمّد صلَّى اللَّه عليه وسلَّم، فقيل: إنه تهنئته قدّس سرّه بأنه خاتم الأولياء ووارث خاتم الرسل والأنبياء". **شرح فُصُوص الحِكَم**، مكتبة مصطفى البابي الحلبي، الطبعة الثالثة، 1987، ص158. المترجم].

(11) Michel Chodkiewics, *Le Sceau des saints*, Paris, 1986.

التي وَجَدت فيها تعبيرها أو تجسيدها النهائي أو الكامل والمُطلق في الشخصية التاريخية للنبي مُحَمَّد [صلَّى اللَّه عليه وسلَّم]. ومع موته [عليه السلام] أُغلق باب نُبُوّة التشريع نهائيّاً، وأن الذي استمرّ بعده إنما هو الوَلاية، وإنه بها، وبالضبط بأولئك الذين يُحقِّقُونها، أي بالأولياء، ستستمر الحقيقة المُحَمَّدية في مَسارها حتى آخر الزمان. هذا ولاسِيَّما أن كلّ وَلِيّ، هو، في نظر ابن عربي وارثُ نبيّ ما، وأنه حتى عندما يَرِث من نبيّ آخر غير مُحَمَّد [صلَّى اللَّه عليه وسلَّم]، فإنه مع ذلك إنما يَرِث دائماً، وبصورة غير مُباشرة من خاتم الأنبياء.

لقد هُوجمت هذه الأفكار بِقُوّة من طرف عدد لا يُستهان به من الفُقَهاء. لكن ليس هذا كلّ شيء. فالوَلاية كما يشرح ابن عربي تضم الرسالة والنُّبُوّة؛ فكل نَبِيّ هو أيضاً وليّ. وفي شخص كل نَبيّ، فالوَلِيّ هو أفضل من النبي[12]. وبالفعل، يقول ابن عربي بأن كُلّاً من الرسالة والنُّبّوة تنقطعان مع موت مُحَمَّد [صلَّى اللَّه عليه وسلَّم] (101)، أما الوَلاية فعلى العكس من ذلك ليس لها انقطاع لا في الدنيا ولا في الآخرة ـ كما يشهد على ذلك وصف اللَّه نفسه بكلامه بالوَليّ (قرآن 2: 57)[13]. زيادة على ذلك، فإن التمييز بين "الوَلاية" و"النُّبوة" تمييز دقيق ولطيف؛ إذ إن أقصى مَرتبة للوَلاية، مَرتبة الأفراد، هو في نظر ابن عربي يحمل اسم النُّبوة العامّة (يعني ليست نُبُوّة تشريع).

والحال، أنه كما يوجد "خاتم نُبُوّة التشريع" في شخص مُحَمَّد [صلَّى اللَّه

---

(12) [يقول الإمام عبد الوهاب أحمد الشَّعْراني في كتابه **اليواقيت والجواهر في معرفة عقائد الأكابر** عن الشيخ محيي الدين بن عربي: "ومن ذلك دعوى المُنكر أن الشيخ يقول: "الوَلي أفضل من الرسول". والجواب أن الشيخ لم يَقُلْ ذلك، وإنما قال: اختلف الناس في رسالة النبي ووَلايته أيهما أفضل؟ والذي أقول به أن وَلايته أفضل لشرف المُتعلّق ودوامها في الدنيا والآخرة بخلاف الرسالة فإنها تتعلّق بالخلق وتنقضي بانقضاء التكليف". انتهى. ووافقه على ذلك الشيخ عز الدين بن عبد السلام؛ فالكلام في رسالة النبي مع وَلايته لا في رسالته ونُبُوّته مع وَلاية غيره فَافْهَمْ". ضبطه وصحّحه الشيخ عبد الوارث محمد عليّ، الجزء الأول، دار الكتب العلمية، الطبعة الأولى، 1998، ص17-18. المترجم].

(13) يقول تعالى ﴿ٱللَّهُ وَلِيُّ ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟﴾ [البقرة: 257]، وليس الآية 57 فهذا خطأ مطبعي فقط المترجم].

عليه وسلَّم] (33: 40)[14]، فإنه يوجد أيضاً خاتم الأولياء. في الواقع أن هذه الوظيفة الأخيرة تتوزَّع في مذهب ابن عربي بين ثلاثة أختام: الأول وهو خاتم الوَلاية المُحَمَّدية يختم الوِرْث النبوي المُحَمَّدي بالضبط. إنه تَجَلٍّ في لحظة مُعطاة للتحقُّق الكلي، الفعلي والفريد للوَلاية المُحَمَّدية، بعبارة أخرى، إنه تمظهر بهذا الفرد لاسم الولي للنبي مُحَمَّد [صلَّى اللَّه عليه وسلَّم]، حيث تكون وظيفته كرسول في جزء منها محجوبة. يكتب ابن عربي قائلاً: "وكما أن اللَّه خَتَمَ بمُحَمَّد [صلَّى اللَّه عليه وسلَّم] نُبُوّة التشريع كذلك خَتَم اللَّه بالخَتْم المُحَمَّدي الوَلاية التي تحصل من الوِرْث المُحَمَّدي لا التي تحصل من سائر الأنبياء، فإن من الأولياء من يَرِث إبراهيم وموسى وعيسى؛ فهؤلاء يوجدون بعد هذا الخَتْم المُحَمَّدي، وبعده فلا يوجد وليّ على قلب مُحَمَّد [صلَّى اللَّه عليه وسلَّم]"[15].

مع وفاة الخَتْم المُحَمَّدي لن يكون لأيّ وَلِيّ مَنْفَذ مُباشر إلى الوِرْث المُحَمَّدي بالضبط، غير أن مَرْتبة النُّبُوة العامّة تبقى مفتوحة، يعني أنه سوف يكون هُناك أفراد. إنه فقط بمجيء "خاتم الوَلاية العامة" [الخاتم الثاني] سوف يُغلق باب "خاتم النُّبُوة غير التشريعية"، وسيكون هُناك أولياء بعد مَجيئه، ولكن لا أحد منهم بإمكانه أن يصل إلى مقام الأفراد.

أخيراً، فإنه مع الخاتم الثالث، سوف تُغلق الوَلاية نهائيًا. هذا الخاتم الثالث لن يكون فقط هو آخر الأولياء، كما بيّن ابن عربي لنا ذلك، وإنما آخر إنسان يُولد في هذا العالم. يقول: "وعلى قدم شِيث يكون آخر مولود يُولد من هذا النوع الإنساني، وهو حامل أسراره، وليس بعده وَلَدٌ في هذا النوع. فهو "خاتم الأولاد"، وتُولد له أُخْت فتخرج قبله ويخرج بعدها، يكون رأسه عند رجليها. ويكون مولده بالصين ولغته لغة أهل بلده. ويسري العُقْم في الرِّجال والنِّساء، فَيَكْثُر النِّكاح من غير وِلادة ويدعوهم إلى اللَّه فلا يُجاب. فإذا قَبَضَه اللَّه تعالى وقبض مؤمني زمانه بقي من بقي مثل البهائم لا يُحِلُّون حَلالاً ولا

(14) [سورة الأحزاب، الآية 40 ﴿مَّا كَانَ مُحَمَّدٌ أَبَآ أَحَدٍ مِّن رِّجَالِكُمْ وَلَٰكِن رَّسُولَ ٱللَّهِ وَخَاتَمَ ٱلنَّبِيِّـۧنَ ۗ وَكَانَ ٱللَّهُ بِكُلِّ شَىْءٍ عَلِيمًا﴾ [الأحزاب: 40]. المترجم].

(15) الفُتُوحات، ج2، ص147.

يُحَرِّمون حَراماً، يتصرفون بحُكْم الطبيعة شهوة مُجرَّدة عن العقل، فعليهم تقوم الساعة"[16]. ليس هُناك أي موضع في عمل ابن عربي يُعيّن لنا بدقّة هذا الخَتْم الثالث. بقي علينا إذن أن نقوم بتحديد من هم الأشخاص أو الخواتم الذين يتقلّدون وظيفتَي الخَتْم المُحَمَّدي وخَتْم الوَلاية العامة.

إن ابن عربي، فيما يتعلّق بالخَتْم الثاني، صارِم وقطعيّ؛ فهذا الخَتْم هو عيسى الذي هو ختم الوَلاية العامة. يقول: "[فإن قلت: ومن الذي يستحق خَتْم الأولياء كما يستحق مُحَمَّد صلّى اللّه عليه وسلّم خاتم النُّبُوة؟ فلنقل في الجواب:] الخَتْم خَتْمان. خَتْمٌ يختمُ اللّه به الوَلاية وخَتْم يختمُ اللّه به الوَلاية المُحَمَّدية. فأما خَتْم الوَلاية على الإطلاق فهو عيسى [عليه السلام] فهو الوَلِيّ بالنُّبوّة المُطلقة في زمان هذه الأُمّة (الأُمّة الإسلامية)، وقد حِيْلَ بينه وبين نُبُوَّة التشريع والرِّسالة، فينزل في آخر الزمان وارثاً خاتماً لا وَلِيَّ بعده بنُبُوَّة مُطلقة (...) وأما خَتْم الوَلاية العامة الذي لا يوجد بعده وَليّ (يصل إلى هذه المرتبة) فهو عيسى [عليه السلام]. ولقينا جماعة ممن هُم على قلب عيسى [عليه السلام] وغيره من الرسل"[17] (103).

من المُلائم أن نشير مرة أخرى إلى الدور الكبير الذي يعزوه ابن عربي إلى عيسى، ليس فقط، على مساره الروحي كما رأينا، وإنما أيضاً على تصوُّره للتاريخ المُقَدَّس. من المؤكد أنه من المُعْترف به تقليديّاً في الإسلام بأن عيسى سينزل إلى الأرض في نهاية الزمان كي يُقيم العَدْل والسِّلْم مُطبّقاً في ذلك

(16) **فُصُوص الحِكَم**، 1، ص67؛ *Sceau des saints*, p.157

(17) **الفُتُوحات**، ج2، ص49؛ *Sceau des saints*, p.147 إن هذا الإثبات الذي بحسبه يكون عيسى هو خاتم الوَلاية العامة، وهو إثبات قد تكرر في الغالب من شأنه أن يضع نسبة رسالة غير منشورة إلى ابن عربي وهي **"بُلغة الخَواصّ"** موضع شك (انظر: R.G. n̊91) وهي رسالة تحمل في موضوعاتها واصطلاحاتها بَصْمة أكبرية قوية، ولكن مُؤلّفها على غِرار الشارحين الشيعة لابن عربي، يعزُو هذه الوظيفة إلى المهدي. انظر: ms. B.N. 2405, f̊ 325b. [العنوان الكامل لهذه الرسالة هو: **بُلْغَة الخَواصّ في الأكوان إلى مَعْدِن الإخلاص في معرفة الإنسان**. عناوين أخرى: **كتاب التدقيق في بحث التحقيق؛ نُزْهة الأرواح؛ رسالة في التصوُّف؛ رسالة غُيُوب الأزَل في أمر مَن لم يَزَل**. وانظر المزيد من التدقيق في كتاب: **مؤلّفات ابن عربي، تاريخها وتصنيفها**، رقم 130، ص221-222. المترجم].

الشريعة المُحَمَّدية[18]، ولكن لم يُعترف له قطّ بوظيفة خُصوصية داخل اقتصاد الوَلاية.

وبناءً على ذلك، فإننا نستشف بصورة جيّدة الطبيعة الخاصة للعلاقات التي تَرْبُط ابن عربي بعيسى والتي لمّحنا إليها في عدد من المُناسبات؛ لأنه إن كان عيسى هو خاتم الوَلاية العامة، فإن ابن عربي يُطالب لنفسه بوظيفة الخَتْم المُحَمَّدي، فقط دراسة ناقصة أو مُنحازة لكتاباته قد جعلت بعضاً من الكُتّاب يُساندون فكرة تتعلّق بأن ليس في نِتاج ابن عربي أي تصريح قاطع بصدد هذا الموضوع[19]. لقد صرّح ابن عربي ناظماً:

أنا خَتْمُ الوَلايـة دُون شـكٍّ لوِرْثِ الهاشميِّ مَعَ المسيحِ[20]

أو كذلك في بيت شعري له من الديوان حيث يقول ناظماً:

أنا خَاتِمٌ للأولياءِ كما أتى بِأنَّ خِتامُ الأنْبياءِ مُحَمَّدا

خِتامُ خُصوصٍ لا خِتامُ وَلايةٍ تَعُمُّ فإنَّ الخَتْمَ عيسى المؤيَّدا[21]

إن الخَتْم المُحَمَّدي، من حيثُ هو التَّجلّي الشامل والكامل للوَلاية المُحَمَّدية ـ المنبع الأقصى لأي شكل آخر من أشكال الوَلاية ـ هو من وجهة النظر هذه أفضل أو أعلى من جميع الأنبياء والرسل ـ ومن بينهم عيسى نفسه، من حيث ما هو وَليّ هو تحت سلطان الخَتْم المُحَمَّدي؛ وفي المُقابل، فإن عيسى باعتباره نبياً ورسولاً هو أفضل أو أعلى من (104) ختمُ الوَلاية المُحَمَّدية الذي لا يمتلك أية وظيفة من هاتين الوظيفتين. يُصَرِّح ابن عربي قائلاً: "وللوَلاية المُحَمَّدية المَخْصوصة

---

(18) إن عيسى، بحسب التراث أو التقليد الإسلامي، سوف يعود في نهاية الزمان، فيقتل الدَّجّال، ويَكسر الصليب، ويقتل الخنازير، ويُقيم العدل والسِّلْم، وسوف يُدفَن بين أبي بَكْر وعُمَر. انظر: البُخاري، مظالم، 31، بُيُوع، 106، أنبياء، 49؛ التِّرْمِذي، فِتَن، 54.

(19) إننا نُفكر بشكل خاص في ستيفان روسبولي الذي أعلن، في مقال له بـ *cahiers de l'Herne* الخاص بهنري كوربان (باريس، 1981، ص232) بأن ابن عربي لم يدّعِ أبداً بأنه خاتم الأولياء.

(20) **الفُتُوحات**، ج1، ص244.

(21) **الديوان**، ص293. انظر أيضاً: ص26، 50، 259، 334.

بهذا الشرع المُنَزَّل على مُحَمَّد [صلَّى اللَّه عليه وسلَّم] خَتْم خاص هو في الرُّتبة دون عيسى [عليه السلام] لكونه رَسُولاً"[22].

"ثم إن عيسى إذا نَزَل إلى الأرض في آخر الزمان أعطاه خَتْم الوَلاية الكبرى من آدم إلى آخر نبي تشريفاً لمُحَمَّد [صلَّى اللَّه عليه وسلَّم] حيث لم يَخْتم اللَّه الوَلاية العامّة في كُلّ أُمّة إلّا برَسُول تابع إيّاه [صلَّى اللَّه عليه وسلَّم]، وحينئذٍ فله خَتْم دَوْرة المُلْك وختم الوَلاية، أعني الوَلاية العامّة. فهو من الخواتم في العالم. وأما خاتم الوَلاية المُحَمَّدية وهو الختم الخاص لوَلاية مُحَمَّد الظاهرة فيدخل في حكم خَتْمِيّته عيسى [عليه السلام] وغيره كإلياس والخَضِر وكل وَليّ للَّه تعالى من ظاهر الأمة، فعيسى [عليه السلام] وإن كان ختماً فهو مختوم تحت ختم هذا الخاتم المُحَمَّدي"[23].

إن كان ابن عربي هو أوّل من عَرَض هذا المذهب الفريد ـ ولقد كان الحكيم التِّرْمِذي[24] قد استعمل عبارة خَتْم الأولياء ولكنَّ مضمونه ظلَّ غامضاً أو مُبهماً ـ فإنه لم يكن هو وحده الذي طالب بلقب الخَتْم المُحَمَّدي؛ فهُناك آخرون بعده أسندوا هذه الوظيفة[25] إلى أنفسهم. إن المؤرِّخ لا يُمكنه طبعاً أن يجزم في

(22) **الفُتُوحات**، ج1، ص185؛ *Sceau des saints*, p.150

(23) **الفُتُوحات**، ج3، ص514؛ ج4، ص195؛ *Sceau des saints*, p.150

(24) توفي الحكيم التِّرْمِذي حوالى 285/ 898 صاحب كتاب **خَتْم الأولياء**، طُبع من طرف عثمان يحيى، بيروت، 1965. إن ابن عربي الذي يذكر التِّرْمِذي في مُناسبات عديدة قد أجاب في رسالة صغيرة غير منشورة عنوانها **الجواب المستقيم عن ما سأل عنه التِّرْمِذي**، وبصورة مُسهبة في الباب 73 من كتاب **الفُتُوحات**، عن المسائل الواردة في الفصل الرابع من كتاب **خَتْم الأولياء** [عنوان هذا الفصل هو: المسائل الروحانية. وعدد الأسئلة الواردة في هذا الفصل هو 157 سؤالاً. المترجم]. انظر: *Sceau des saints*, pp.42-49 [يقول شودكيفيتش عن كتاب **خَتْم الأولياء** "وبرغم ما يسود كتاب **خَتْم الأولياء** من غُموض في الأسلوب -أحياناً- ومن اضطراب في منهج التأليف، فإن هذا الكتاب قد جلّى لمن يُدقِّق فيه النظر بعضاً من المظاهر أو الأوجُه الأساسية في موضوع الوَلاية. وقد كان ذلك بمثابة خُطوة أولى على طريق البحث في هذا الموضوع". انظر ترجمة كتاب *Sceau des saints* تحت عنوان: **الوَلاية والنُّبوة عند الشيخ الأكبر محيي الدين بن العربي**، المؤلِّف عليّ (ميشيل) شودكيفيتش، ترجمة الدكتور أحمد الطيب، دار القبة الزرقاء، مَرّاكش-المغرب، الطبعة الأولى، 1999، ص38. المترجم]

(25) حول هذه النُقطة، انظر: *Sceau des saints*، ص171-174 حيث قام شودكيفيتش =

هذا الموضوع بين المطالب المُتنافسة. فنحن هنا في ميدان اللامُبَرْهَن عليه، وحتى مفهوم "الخَتْم" نفسه لا يُمكننا اعتباره إلّا من حيث هو حدث جرى في تاريخ الأفكار وأنه بهذه الصفة يلعب دوراً مُهمّاً في أشكال نُمُوّ التصوُّف. يبقى أنه من الجوهري أن نُسَجِّل، من مَنْظُور نتبناه، بأنه ليس هُناك شك في كون ابن عربي (105) نفسه هو هذا الخاتم الأقصى، مصدر كلّ وَلاية، وأن مساره الروحي وكذلك تعاليمه لا يُمكن أن تُفهم إلّا على ضوء هذا اليقين الباطني الذي يُوجّه أو يُنظّم حياته وعمله. سوف تكون هُناك مُناسبات عديدة عبر عملنا هذا كي نَرْجع إلى المَظاهر المُتنوِّعة لهذا المشكل. والآن علينا أن نحتفظ فقط بأن رؤيا قُرْطبة قد سجلت بالنسبة إليه الاعتراف الرسمي من طرف أصفياء اللّه له بلقب خاتم الوَلاية المُحَمَّدية.

= بفحص حالات كل من محمد وَفَا وأحمد سِرْهِنْدي والقُشّاشي والنابُلسي وأحمد التِّجاني الذين يعتبرون أنفسهم جميعاً أو أنهم يُعتبرون ختم الأولياء، بل وأن سِرْهِنْدي قد اعتبر نفسه قد بلغ مقاماً أعلى من مقام الخَتْم. [المشكلة التي يطرحها شودكيفيتش هنا هي: هل ينحصر خَتْم الأولياء في شخص واحد أم أنه لا ينحصر؟ وبعد أن يقرر بأن ابن عربي هو ختم الوَلاية المُحَمَّدية، وأن تلامذة ابن عربي يتفقون جميعاً حول هذا الأمر مثل القُونَوي والجَندي والقاشاني والقَيْصري والجِيلي وبالي أفندي والشَّعْراني مُوضحاً انحصار لقب الخَتْم في شخص واحد انتقل بعد ذلك إلى سِرْهِنْدي وهو شيخ من شيوخ الطريقة النَّقْشَبندية الذي قال عنه شودكيفيتش: "بل إن هذا الشيخ ليكاد يُصرّح بأنه شرف بالوصول إلى مقام أعلى من مقام ابن عربي نفسه"؛ أي أعلى من مقام الخَتْم المُحَمَّدي. (ص132). والقُشّاشي الذي تلقّى خِرْقة ابن عربي يعتبر الشيخ الأكبر هو ما يختم به اللّه الوَلاية الخاصة، وأن القُشّاشي قد تحقّق بوجود خمسة أنْفس مِمَّن لهم هذه الختمية. يُضاف إلى ذلك ما يبيّنه حفيد النابُلسي وهو كمال الدين الغزّي الذي اعتبر جَدَّه هو خاتم الوَلاية المُحَمَّدية فضلاً عما يُنسب إلى أحمد التِّجاني الذي قال أن ابن عربي بعد أن صرح بأنه هو ختم الوَلاية تراجع عن ذلك وقال إنما ذلك لغيره.
انظر: كتاب الوَلاية والنبوة، مرجع مذكور، ص130-134. المترجم].

إشبيلية: خلوات وانكشافات

الإشبيليون في هَيَجان وقَلَق؛ فالسُّلطان الجديد أبو يوسف يعقوب المنصور ـ الذي خَلَف أباه، الذي مات جَرِيحاً أثناء النَّكْبة المُوحِّدية في Santarém سانتارِم عام 580/ 1184 ـ قد وَصَل إلى العاصمة الأندلسية مُصمّماً على تثبيت النِّظام في هذه المدينة المُضْطَرِبة.

لقد بلغت الدولة المُوحِّدية أَوْجَها مع السُلطان الثالث لأسرة عبد المؤمن الحاكمة. فإن المَنْصور، المُعجب الكبير بالفَنّ والثقافة مثل أبيه، هو قائد عسكريّ مُمتاز، وقد نَجَح حيث فَشِل أبوه؛ ففي سنة 581/ 1185 استعاد بِجاية من بني غَانِية الذين شنّوا هُجوماً مُرابطيّاً واسعاً في أفريقيا الشمالية. كما سَحَق جيشَهم في معركة حامَّة Hamma عام 583/ 1187 وخضعت له القبائل العربية الإفريقية التي كانت مُتحالفة مع المُرابطين. غير أن أكبر انتصار حقّقه هو الهزيمة النَّكْراء التي ألحقها بالقَشْتاليين castillans في معركة الأرك Alarcos سنة 591/ 1195[26].

لقد قام المَنْصور، عند نُزوله بإشبيلية في جُمادى الثانية عام 586/ 1190 بتفتيش عامّ للإدارة وبحث في المَظالم التي ارتكبها المُوَظَّفون وسَهِرَ شخصياً على احترام العدالة. زيادة على ذلك سعى المنصور إلى أن يُطبّق في إشبيلية ـ رغم صعوبة الأمر ـ الظَّهائر (المراسيم) التي سَنَّها بمَرّاكُش عند اعتلائه العرش: المنع المطلق لبيع الخمر[27]؛ وعقوبة بيعه الإعدام، منع المُغَّنين والموسيقيين (106) من مُمارسة مِهْنتهم؛ فآلات الموسيقى سَكَتَتْ في الوادي الكبير

---

(26) انظر: بصدد المعارك التي قام بها السلطان أبو يعقوب المنصور: *Historia del imperio almohade*, chap. 6

(27) انظر بصدد هذا الموضوع: Lévi-provençal, *trente-sept Lettres...*, pp.164-167.

la Guadalquivir لبعض الوقت على الأقل[28].

لكن هُناك ما هو أكثر من ذلك؛ فالسُّلطان الجديد، المُتحمِّس المُعجَب بابن حزم ـ الذي لا يؤمن بإمامة ابن تُومرت[29] ـ قد تَبَنَّى المذهب الظاهري[30] وأعلن الحرب على أتباع الإمام مالك. فلقد منع، كما يحكي صاحب كتاب **المُعجِب**، تدريس المُختصرات المُتعلِّقة بالرأي في الفروع الفِقْهية، وأمر بإحراق عدد من الكُتُب المالكية مثل **مُدوّنة سَحْنُون**[31] (ت. 240هـ/ 854م). ومنذ الآن فصاعداً ألزم الفُقَهاء بأن لا يتمسَّكوا إلّا بالقرآن والحديث[32] فقط.

---

(28) *Sevilla islamica*, p.166.

(29) إن المنصور هو بالفعل أول السَّلاطين المُوحِّدين الذين وضعوا أصالة رسالة المَهْدي بن تُوْمَرت موضع سؤال. انظر: **المُعجِب**، ص212 (حيث يحكي المَرّاكشي حكاية طريفة يتبيّن من خلالها أن المَنْصور يسخر من أولئك الذين يؤمنون بإمامة ابن تُوْمَرت). انظر أيضاً: بصدد هذا الموضوع: R. Le Tourneau «Sur la disparition de la doctrine almohade», *Studia islamica*, XXXII, Paris, 1970, pp.193-201 فيه قدّم نصّاً يتعلّق بالإعلان الرسمي للسلطان عبد المؤمن، ابن المَنْصور، بإلغاء المذهب الموحّدي.

(30) ["وهذا المذهب كان محبوباً من طرف الخُلفاء المُوحِّدين، وبصفة أخص لدى يعقوب المَنْصور، فقد بلغ من إعجابه إلى حد أنه كان يقول عن أحد أشياخ الظاهرية الكِبار -ابن حَزْم- إن كل العُلماء عيال عليه. ويَعْقُوب هذا هو الذي حمل الناس بالفعل على المذهب الظاهري وأحرق كتب المالكية، وفاقاً لما في **المُعجِب** (. . .) ولما في **التكملة** (. . .) وقوانين ابن جُزَيّ. . .". محمد المنوني، **حضارة الموحّدين**، دار توبقال للنشر، الطبعة الأولى، 1989، ص37. المترجم].

(31) [قال عبد الواحد المَرّاكشي في **المُعجِب**" وفي أيامه -يعقوب- انقطع علم الفُرُوع وخافه الفُقهاء، وأمر بإحراق كتب المذهب بعد أن يجرّد ما فيها من أحاديث الرسول صلّى اللّه عليه وسلّم والقرآن، ففعل ذلك، فأحرق منها جملة في سائر البلاد **كمُدَوّنة سَحْنُون** وكتاب ابن يونس، ونوادر ابن أبي زيد **ومُختصره**، وكتاب **التهذيب** للبرادعي **وواضحة** ابن حبيب وما جانس هذه الكتب ونَحا نَحْوها". **حضارة الموحّدين**، محمد المنوني، ص38. المترجم].

(32) **المُعجِب**، ص201–203. ["وكان قَصْدُه في الجملة مَحْو مذهب مالك، وإزالته من المغرب مرّة، وحمل الناس على الظاهر من القرآن والحديث. ومما يفسِّر تلك العُقوبة الشديدة التي تَوَعَّد بها يعقوب من اشتغل بالفِقْه المالكي ما ورد في كتاب **بُيُوتات فاس** (. . .) أن الموحّدين - والمُراد يعقوب - أوقعوا المِحَن بذوي الفُرُوع وقتلوهم وضربوهم بالسِّياط، وألزموهم الأيْمان المُغَلَّظَة مِن عِتْق وطَلاق وغيرهما على أن لا يتمسَّكوا بشيء من كُتُب الفقه". المَرّاكشي. نقلاً عن محمد المنوني، **حضارة المُوحِّدين**، ص38. المترجم].

ولقد أمر، في نفس الوقت، جماعةً من العُلماء المُحدّثين بالعمل على جمع **المُصنّفات العَشْرة**[33]، يعني كُتُب الحديث العَشْرة المُعْتَرف بها شرعيّاً والتي ستنتشر في عُموم المَغْرب[34].

سوف يزداد التشدُّد الديني للمنصور سنة بعد أخرى؛ ففي أواخر حياته أصدر مرسوماً ألزم به اليَهُود بأن يَرْتدوا لِباساً يُمَيِّزهم عن غيرهم[35]. وسوف يكون هذا من بين آخر ما قرّره. وبالفعل، فإن السُلطان منذ 594/ 1197 وهو قد أصابه التعب والعِياء وأنّبه ضميره نظراً لكونه أمر بقتل أخيه وعمّه سنة 583/ 1187 اللذين حاولا القيام بانقلاب عليه، بدأ يتخلّى شيئاً فشيئاً عن ممارسة مَهامّه كي يتحول إلى الزُّهْد وإلى أعمال الوَرَع والتَّقْوَى[36]. في هذه الفترة استدعى أبا مَدْيَن إلى قصره بمَرّاكش. لماذا استدعاه بالضبط؟ لن يعلم أحدٌ ذلك أبداً؛ إذ إن وَلِيّ بِجاية مات وهو في طريقه إليه ودُفن بالعُبَّاد[37]، غير بعيد من تِلِمْسان.

هُناك تأويلات كثيرة ومُختلفة لطلب السُّلْطان إشخاص هذا الوَلِيّ إليه؛ فبحسب كل من ج. مارسيه G.Marçais، وأسين بلاثيوس[38] أن المَنْصور قد استدعى أبا مَدْيَن (107) لأن شعبيَّته المُتزايدة تُزعجه؛ فلقد تمّ تعيين حالة أبي

(33) [هذه المُصنّفات العشرة هي: **الصحيحين**، **والتِّرْمِذي**، **والمُوطّأ**، **وسُنَن أبي داود**، **وسُنَن النسائي**، **وسُنَن البَزّار**، **ومُسْنَد ابن أبي شَيْبة**، وسنن **الدَّارَقُطْني**، **وسُنَن البَيْهَقي**. لقد أمر جماعة من العُلماء المُحدّثين بجمع أحاديث من هذه المُصنفات وكان يُمليه بنفسه وانتشر ذلك في المغرب كله وحفظه الناس خاصّتهم وعامّتهم. انظر: **حضارة المُوحّدين**، ص39. المترجم].

(34) **المُعجِب**، ص202.

(35) نفسه، ص323؛ ابن عِذاري، **بيان** 3، ص205.

(36) **بيان**، 3 نص 210؛ *Historia del imperio almohade*, p.381 ssq

(37) [لقد نزل أبو مَدْيَن في بِجاية وأقام بها إلى أن أُمِر بإشخاصه إلى حضرة مَرّاكش فمات وهو مُتوجّه إليها بموضع يَسَّر (وادٍ قريب من تِلِمْسان) عام أربعة وتسعين وخمسمائة وقيل عام ثمانية وثمانين. ودفن بالعُبَّاد خارج تِلِمْسان". **التَّشَوُّف إلى رجال التَّصَوُّف**، مرجع مذكور، ص319. المترجم].

(38) G. Marçais, *Abu Madyan*, in EI^2; Asín Palacios «Shadilites y alumbrados», *Al-Andalous*, 10, fasc. 1, 1945, p.7.

مَدْيَن كمتمرِّد مُحتمل، وبالتالي فهو بمعنى ما مُماثل لحالة مُتصوِّفة آخرين مُشاغبين أو مُثيرين للفوضى من أمثال ابن بَرَّجان وابن قَسِيّ: فـ كَسَجِين وربما كَـ مُدان كان سيتّجه إلى مَرّاكش. تبدو لنا هذه الفرضية ظَنِّيّة؛ فمن جِهة، لقد انسحب المَنْصور من سلطة الحُكْم التي سلّمها لأسرته قبل أن يستدعي أبا مَدْيَن. ومن جِهة أخرى، ليس هُناك ما يسمح لنا بأن نعتبر أبا مَدْيَن يُشكّل ـ أو يبدو بأنه يُشكّل ـ تهديداً للسلطة الموحّدية.

هُناك رواية واقعية كافية جداً على ما يبدو لنا، لأنها تتطابق أكثر مع ما نعرفه عن الحالة الذِّهنية للسلطان عندما انسحب من الحُكْم؛ فبحسب ابن أبي المَنْصور، صاحب كتاب **الرِّسالة** قرّر المَنْصور في أواخر حياته أن ينخرط في الطريق الصُّوفي، فتعلّق بامرأة وَليّة في مَرّاكش نَصَحْته بأن يتوجّه إلى أبي مَدْيَن. غير أن أبا مَدْيَن، وهو قد عرف بأن السلطان يطلبه طلباً حثيثاً، لبّى هذا الطلب قائلاً: "نُطيع اللّه سبحانه وتعالى بطاعته، وأنا فما أصل إليه. أنا أموت بتِلِمْسان"؛ ويُتابع ابن أبي منصور قائلاً أنه بوصول أبي مَدْيَن إلى هذه المدينة قال لرُسُل يعقوب الذين كانوا معه: "سلّموا على صاحبكم وقولوا له: "شفاك الله على يد أبي العباس المَرِيني، ويفعل على يده"، ومات الشيخ سيدنا أبو مَدْيَن بتِلْمسان"[39].

ومهما يكن من أمر، فإنه من المؤكّد على كل حال أن السُّلْطان قد أقام علاقات جيّدة مع الأوساط الصُّوفية. نَعْرِف تحديداً أنه قد ربطته علاقة وثيقة

---

(39) ابن أبي منصور صَفيّ الدين، **الرسالة**، ص151. من المُفيد أن نُسجِّل بهذا الصدد أن ابن عربي يحكي في كتابه **مُحاضرة الأبرار**، ج2، ص92 حكاية طريفة عن سُلطان ذلك الزمان (من دون أن يُحدّد اسمه) قد استسلم لرغبات أبي مَدْيَن [نقرأ في كتاب **مُحاضرة الأبرار ومُسامرة الأخيار**، المجلد 2، دار صادر، بيروت، بدون تاريخ، ص157 ما يلي: "غضب السلطان على جماعة من العلماء خرجوا عليه، ووقعوا فيه، فلمّا ظَفِر بهم أمر بقتلهم. فبلغ الخبر شيخنا أبا مَدْيَن رحمه اللّه، وكان مَرْعِيّ الجانب عند السلطان، والخاصّة، والعامّة، فأخذ عصاه وخرج. فلما جاء دار السلطان أبصر القومَ على تلك الحالة، فبكى، وأخبر السُّلطان بمكانه فتلقّاه، وقال: "ما جاء بالشيخ في هذا الوقت؟" فقال: "الشَّفاعة في هؤلاء". فقال السُّلطان: "أوَما تعرف يا شيخ إساءتهم؟ "فقال: "يا أبا علي وهل على المُحسنين من سبيل؟ وهل الشَّفاعة إلّا في أهل الكبائر من المُسيئين؟" فاستعبر السُّلطان، وعفا عن الجميع وانصرف". المترجم].

بـأحمد بن إبراهيم بن المُطَرِّف المَرِي (ت. 627هـ/ 1229م) ـ واحد من أصحاب ابن عربي[40] ـ وشرع بناءً على طلبه في إعادة بناء مسجد ابن عدَّباس[41] سنة 592/ 1195. وتبعاً لمقطع من كتاب رُوح القُدس يبدو أنه أقام أيضاً علاقات جيدة مع يوسف الشُّبَرْبُلي تلميذ ابن مُجاهد[42]. طبعاً سوف نرى، في اللحظة المُناسبة، أن السُّلطان يعقوب عرض مُساعدته لابن عربي (108). لكن هذا الأخير كان مصمماً على أن يبتعد عن رجال السُّلطة، بل وعن الناس بشكل عامّ.

"يقول رسول اللّه [صلَّى اللّه عليه وسلَّم]: حاسِبوا أنفسكم قبل أن تُحاسَبوا". وقد أشهدني اللّه في هذا مَشْهداً عظيماً بإشبيلية سنة ست وثمانين وخمسمائة"[43]. لم يَقُلْ لنا ابن عربي عن هذا المَشْهد أكثر من هذا؛ غير أن الأمر يتعلّق على ما يبدو برؤيا تتعلَّق بالحساب يوم القيامة. والحال إننا نتوفَّر فضلاً عن ذلك على عدد كبير من الرِّوايات المُتعلِّقة بالسِّيْرة الذاتية، حيث يستحضر ابن عربي مَجْموعة من التصوُّرات المافوق طبيعية تحكي عن البَعْث أو القِيامة ويوم الحساب. ولا ينبغي للتشابه القائم بين هذه الروايات أن يجعلنا نخلط بينها؛ فكل رؤيا من هذه الرُّؤى تصف مظهراً خاصّاً، إمّا البَعْث الكَوْني،

---

(40) لقد زارا معاً في شهر شوال عام 602/ 1205 بلدة الخليل. انظر: كتاب **اليقين**، يحيى أفندي، 2415، .ff^os 124b-125 [في كتاب **اليقين** تعليق عبد الرحمن حسن محمود، 1996، **عالم الفكر**، الأزهر الشريف، ص49 نقرأ ما يلي: "كان السبب في إنشائي لهذا الكتاب [يقصد **كتاب اليقين**] أنّي زُرْتُ إبراهيم الخليل عليه الصلاة والسلام، ثم خرجت من عنده قاصداً إلى زيارة لُوط عليه الصلاة والسلام أنا وصاحبي العارف الصوفي **صائن الدين أبو العباس أحمد بن عبد الملك ابن المُطَرِّف المَري** (. . .) فمررنا في طريقنا بمسجد **"اليقين"** (موضع إبراهيم الخليل عليه الصلاة والسلام)، فأقام اللّه في خاطري أن أضع جزءاً في اليقين في المسجد المعروف بــ"اليقين" فاستخرت اللّه تعالى، وقيّدت هذا الجزء بالموضع المعروف المذكور، في يوم الزيارة وذلك يوم الأربعاء الرابع عشر من شوال سنة اثنين وستمائة". المترجم].

(41) حول ابن المُطَرّف وعلاقته بالسُّلطان المُوحِّدي انظر: كتاب **التكملة**، طبعة A. Bel et M. Bencheneb, Alger, 1910, ñ 296؛ **المُعْجِب**، ص212؛ ابن صاحب الصلاة، **المَنّ**. . .، مجلد2، ص486.

(42) انظر: على سبيل المثال، تَلاخيص، 6، 16، 26، 56 من كتاب **روح القدس**.

(43) **الفُتُوحات**، ج4، ص476.

البَعْث بإطلاق، أو المُتَعلّق بابن عربي نفسه. طبعاً إن اثنتين من هذه الروايات لا يمكن بأي وجه أن ترتبط بـ"المَشْهد العظيم" في سنة 586، لأن الأولى حصلت في فاس سنة 593، والأُخرى في مكّة سنة 599. لكن نتوفَّر في المُقابل على شهادتين لابن عربي لا يَرِدُ فيهما التاريخ ولا الموقع، ولكنهما قابلتان لأن نربطهما برُؤيا سنة 586.

لقد وردت الشهادة الأُولى في الباب 71 من **الفُتُوحات المَكّيّة** المخصص لـ"سِرّ الصوم". وبعد أن فسَّر ابن عربي بأن الأولياء يشفعون أول الأمر فيمن آذاهم ـ أمّا الذين أحسنوا إلى الأولياء فإنهم بإحسانهم شُفَعاء أنفسهم ـ حكى المَشْهد الذي رأى فيه شَفاعته هو. يقول: "[وهذا ذُقْتُه من نفسي وأَعْطانِيه ربّي بحمد اللّه] ووعدني بالشَّفاعة يوم القيامة فيمن أدركَه بَصَري ممن أعرف ومن لا أعرف. وعيّن لي هذا المَشْهد حتى عاينته ذَوْقاً صحيحاً لا شكّ فيه"[44].

ويُقدّم لنا ابن عربي في كتابه **المُبَشِّرات** حكاية كاملة ومُفَصّلة عن هذا الحدث، يقول: «كنت رأيت القيامة قد قامتِ، والناس سِراعٌ منهم الكاسي والعريان، والماشي على رجليه والماشي على وجهه.

وجاء الحق في ظُلل من الغمام والملائكة[45]، وهو على عرشه مستوي، وحملة العرش تحمله. فجعلوا العرش على يميني، وأنا في هذا كله لا أجد خوفاً ولا فزعاً ولا يهولني ما أرى.

فيضع الحق سبحانه كَنَفَه عليَّ ليعرّفني بما كان مني (في الدنيا). فعلمتُ ما يريد، بالحديث الوارد الصحيح[46]. فكنت أقول له: يا رب أما تحاسب الملوك عمّالها لفقرهم وحاجتهم إلى ما يأخذونه منهم إلى خزائنهم، وأنت غني؟ فقل

---

(44) **الفُتُوحات**، ج1، ص617.

(45) إشارة إلى الآية الكريمة: ﴿هَلْ يَنظُرُونَ إِلَّآ أَن يَأْتِيَهُمُ ٱللَّهُ فِى ظُلَلٍ مِّنَ ٱلْغَمَامِ وَٱلْمَلَٰٓئِكَةُ﴾ [البقرة: 208].

(46) يلمّح ابن عربي إلى حديث نبوي صحيح ورد عند البخاري، يخبر عن الستر الإلٰهي لعبده المؤمن، بوضع "كَنَفَه" عليه ليمنع غيره من الاطلاع على معاصيه عند الحساب الإلٰهي، حفظاً لحرمته من الفضيحة على الملأ يوم القيامة. والحديث المشار إليه هو قول رسول الله ﷺ: "إن الله سبحانه يُدني المؤمن، فيضع عليه كَنَفَه، ويستره فيقول: أتعرف =

لي: ما يدخل في كيسك(؟) من حساب الخلق؟ فكان يبتسم ويقول لي: ما تريد؟ فكنت أقول: اتركني أمشي إلى الجنة. فأَذِن لي.

فرأيت أختي أم السعد، فقلت: وأختي أم السعد معي، فقال: خذها معك. فرأيت أختي أم العلاء، فقلت: وهذه، قال: وهذه. قلت: وأهلي أم عبد الرحمن، قال: وأهلك أم عبد الرحمن. قلت وخاتون أم حوبان، قال: وخاتون أم حوبان. قلت: هذا يطول، هَبْ لي جميع معارفي من أصحابي وقرابتي وجميع من تريد. قال: لو سألتني في أهل الموقف[47] تركتهم لك.

فكنت أذكر شفاعة الملائكة والنبيين. فناديت فأخذت من الموقف جميع من أدركه بصري، مما لا يحصى عددهم إلّا الله، ممن أعرف وممن لا أعرف وأنا أسوقهم أمامي وأنا خلفهم لئلا يضلوا عن الطريق حتى وصلنا إلى الجنة. ما تركت أحداً مما أدركه بصري. واستيقظت»[48].

الروايتان تتطابقان: ففي كلتا الحالتين يتعلَّق الأمر بشَفاعة (110) ابن عربي في جميع من أدركه بصره ممن يعرف ومن لا يعرف. هل يَتَماهى هذا الوَصْف الذي تقدّمه لنا هذه النُّصُوص مع "المَشْهد العظيم" الذي حصل له بإشبيلية سنة 586هـ؟ هُناك تفصيل، يتعلَّق بالأعلام (بأسماء الأعلام)، يفرض نفسه علينا في نظرنا: إنه ذِكر أم حوبان. إننا نجهل كل شيء عن هذه المرأة ـ التي هي قريبة على كل حال من ابن عربي حيث إنه شَفِع فيها وهو يذكر اسمها ـ غير أن اسمها ولقبها النبيل خاتُون (وهو لقب تحمله خُصُوصاً زوجات السلاطين

= ذنب كذا، أتعرف ذنب كذا؟ فيقول: نعم أيْ ربّ. حتى إذا قرّره بذنوبه ورأى في نفسه أنه هلك قال: سترتها عليك في الدنيا، وأنا أغفرها لك اليوم. . . " (صحيح البخاري، ج6، ص225).

(47) يلمح ابن عربي إلى حديث غير وارد على حد علمنا في المُصنَّفات الحديثية، غير أن ابن عربي ذكره in extenso بسنده في **الفتوحات**، ج1، ص309، وفي **محاضرة الأبرار**، ج2، ص186 وما بعدها. هذا الحديث يتعلق بعبور الإنسان يوم القيامة خمسين موقفا. سوف تسنح لنا الفرصة للعودة إليه في فصل لاحق. [هذا الحديث هو: قال علي رضي الله عنه قال رسول الله صلى الله عليه وسلم "إن في القيامة لخمسين موقفاً كل موقف منها ألف سنة". **الفتوحات**، ج1، ص309، المترجم].

(48) **المبشرات**، مخطوط فاتح رقم 5322 الورقة 93أ.

السلاجقة والأيوبيين) يُوحِيان بأنها من أصل تُرْكي أو كُرْدي : يبدو أنه من غير الراجح إذن أن يكون ابن عربي قد تعرَّف عليها في الأندلس.

بعد هذا، فإن وجهاً من هذه الحكاية يستحقّ التفكير وهو أن الشخصيات الأربعة التي طلب ابن عربي أن تُرافِقْنه إلى الجَنّة كلّهن نِساء.

يظهر من خلال رسالة طويلة وجّهها ابن عربي إلى أمّ السَّعْد يُعزِّيها بموت أمّ العَلاء وهي رسالة واردة في **كِتاب الكُتُب**[49] أنه كان مُتعلِّقاً تعلّقاً شديداً بأختَيه ـ لنذكُر أن ابن عربي لم يكن لديه أخ ـ اللتَيْن اصطحبهما معه إلى فاس بعد موت أبيه وذلك من أجل أن يُزَوِّجهما[50] في هذه المدينة. أمّا المرأتان الأُخريان المَذْكورتان في الحكاية فتطرحان لُغزاً؛ فعن أم حوبان لا نعلم أيّ شيء تماماً، بل وحتى طبيعة العلاقات القائمة بينها وبين ابن عربي. واسم أمّ عبد الرحمن يُشير كما رأينا ذلك إلى واحدة من زوجاته. لكن أيّ منها؟ إن عدداً من الإشارات الواردة في **الفُتُوحات** تُبيّن أن ابن عربي قد تزوّج فعلاً بأكثر من امرأتين على الأقل. الأولى على ما يبدو هي مريم بنت مُحَمَّد بن عَبْدُون البِجائي التي كان قد تزوّج بها، ربما، بإشبيلية[51] والتي تلتقي طريقتها الإلٰهية بطريقته يقول : "[وأما الخمسة الباطنة] فإنه حدثتني المرأة الصالحة مريم بنت مُحَمَّد بن عَبْدُون بن عبد الرحمن البِجائي قالت: "رأيت في منامي شخصاً كان يتعهَّدني في وقائعي وما رأيت له شخصاً قطّ في عالم الحِسّ". فقال لها: "تقصدين الطريق"؟ قالت: "فقلت له: إي واللّٰه أقصد الطريق، ولكن لا أدري بماذا" قالت. فقال لي: "بخمسة وهي: التوكُّل (111) واليقين والصَّبْر والعزيمة والصِّدق"[52].

---

(49) **كتاب الكُتُب**، ص35-40، **رسائل ابن عربي**، حيدرآباد، 1948.

(50) **الدُرَّة الفاخرة**، رقم 3 في *Soufis d'Andalousie*, p.77

(51) انظر: أعلاه (الفصل الثاني)، حيث قُمنا بصياغة تحفُّظات قوية ضد ما أثبته أسين بلاثيوس بهذا الصدد.

(52) **الفُتُوحات**، ج1، ص278. [يتعلَّق الأمر هنا بمعرفة ما يجب على المُريد الداخل في الطريقة الإلٰهية قبل وجود الشيخ أو الأستاذ وهو تسعة أمور في طريق التوحيد على عدد الأفلاك من هذه الأمور أربعة ظاهرة وهي: الجُوع والسَّهر والصَّمْت والعُزْلة وخمسة =

زوجة الشيخ الأكبر الثانية التي نعرفها هي فاطمة بنت يونس بن يوسف أمير الحَرَمَيْن التي أنجبت له ولده مُحَمَّداً عماد الدين (ت. 667هـ) الذي أوقف له ابن عربي النُّسخة الأولى من **الفُتُوحات**[53]. غير أن الأمر يتعقَّد؛ إذ إن لابن عربي أيضاً ولداً ثانياً ـ من امرأة أخرى على ما يبدو ـ وهو مُحَمَّد سعد الدين (ت. 656هـ)[54] ولد في ملطية عام 618هـ. هل أمُّه هي أم القُونَوي التي صارت ـ بحسب بعض المصادر ـ زوجة ابن عربي في الأناضول؟ يضاف إلى ذلك أن ابن عربي تِبْعاً للمصادر المتأخِّرة[55] لمّا استقرَّ بسورية تزوج ببنت "القاضي المالكي" بدمشق. يتعلَّق الأمر بدون شك بزَيْن الدين عبد السلام الزَّواوي (ت. 681هـ)[56] أول قاضٍ مالكي بدمشق، وأصله من عائلة أمازِيغية (بَرْبَرية) كبيرة من الفُقهاء المُقيمين بالقرب من بِجاية وكان أحد أفرادها شيخاً لابن عربي عند مُقامه بهذه المدينة[57]. أخيراً فإن ابن عربي بحسب كتاب **تُحْفة الزائر**[58] لمُحَمَّد بن الأمير عبد القادر قد تزوّج بفتاة من بني زكي ـ الذين تسلّموا

= باطنة وهي الصِّدق والتوكُّل والصَّبْر والعَزِيمة واليقين... انظر: نفس المرجع: ص277. المترجم]؛ وأيضاً **الفُتُوحات**، ج3، ص235. إننا نعلم par ailleurs بفضل سَماع مُؤَرَّخ في سنة 630هـ، بحلب، والوارد في نهاية كتاب **نظم الفُتوح المَكّي** (ms، الأحمدي، حلب، 774، الذي تفضل رياض المالح بإرساله إلينا مشكوراً) أنها لا تزال حيّة عام 630هـ بالقرب من زوجها الشيخ الأكبر.

(53) **الفُتُوحات**، ج4، ص554 "... النسخة الأولى التي وقفتها على ولدي مُحَمّد الكبير (مُحَمّد الكبير يعني مُحَمّد عِماد الدين) الذي أمه فاطمة بنت يونس بن يوسف أمير الحَرمَين" إن ابن عربي وهو يذكر أم مُحَمّد يريد بذلك على ما يبدو أن يتجنّب الخلط بين مُحَمّد هذا ومُحَمّد الصغير الذي هو من امرأة أخرى.

(54) **نَفْح الطِّيب**، ج2، ص170.

(55) **نَفْح الطِّيب**، ج2، ص179؛ **مناقب ابن عربي**، ص30.

(56) أبو شامة، **تراجم**، بيروت، 1974، ص235-236.

(57) **رُوح القُدس**، رقم 42، ص124؛ *Soufis d'Andalousie*, p.145؛ **الفُتُوحات**، ج2 ص21، 637. [يذكر ابن عربي في **رُوح القُدس** أبو زكرياء يحيى بن حسن الحسني بمدينة بِجاية، ويقول عنه بأنه قد لَقِيه مِراراً وقرأ عليه بعضاً من تآليفه، يغلب عليه الخَوْف والتقشُّف. هذا الشيخ ورد في **الفُتُوحات**، ج2، ص21 باسم أبو زكرياء البِجائي، وفي ص637 باسم أبو زكرياء الحسني ويعتبره من شيوخه. المترجم]. ستكون هُناك مُناسبة للعودة إلى هذا الزواج المُحتمل في فصل لاحق.

(58) **تحفة الزائر**، دمشق، 1964، ص597.

لمدة طويلة مهمة قاضي القُضاة بسورية ـ الأمر الذي يُمكن أن يؤكِّد تلميحاً في كتاب **الديوان** يعلن فيه ابن عربي بأنه ألبس الخِرْقة لابنة زكي الدين[59].

من هي إذن أم عبد الرحمن من بين هؤلاء النساء؟ لن نستطيع الإجابة عن هذا السؤال في الحالة الراهنة لبحثنا هذا. غير أنه والحالة هذه من المُلائم أن نُلاحظ بأن الولدين الوحيدين لابن عربي المَذْكُورَيْن في **سَمَاعات من مؤلَّفاته** (112) واللذين يذكرهما رُواة الأخبار هما مُحَمَّد عماد الدين ومُحَمَّد سعد الدين، الشيء الذي يَجعلنا نعتقد أنه إن كان لابن عربي ولد اسمه عبد الرحمن فإنه يكون قد تُوفي في سِنّ مُبَكِّرة.

ومهما كانت روابط القَرابة والعاطفة التي تَرْبط ابن عربي بهذه الشخصيات الأربعة، فإن ما يظل مُدهشاً هو طلبه الشفاعة من الحقّ لصالح النساء. صحيح أن ابن عربي في هذه النُّقطة يتميَّز عن أغلب إخوانه في الدين؛ فبالنسبة إليه ليست هُناك مَرْتَبة في التحقُّق الروحي لا يُمكن للنساء بلوغها. يقول: "وهذه كلّها أحوال يشترك فيها النساء والرجال، ويشتركان في جميع المراتب، حتى في القطبية"[60].

طبعاً هُناك عدد من النساء اللائي كُنَّ شيوخاً لابن عربي من بينهِنّ اثنتان تردَّد عليهما في شبابه بإشبيلية وهما فاطمة بنت ابن المُثَنّى وشمس أم الفقراء؛ فغالباً ما كانت فاطمة بنت المُثَنَّى تقول لتلميذها الشاب: "أنا أُمّك الإلٰهية ونور

---

(59) **الديوان**، ص56.

(60) **الفُتُوحات**، ج3، ص89. [يتابع ابن عربي قائلاً: "ولا يحجبك قول رسول اللّه صلّى اللّه عليه وسلّم "لن يُفْلِح قوم وَلّوا أمرهم امراة". فنحن نتكلم في تَوْلِية اللّه لا في تولية الناس. والحديث جاء فيمن وَلّاه الناس. ولو لم يرد إلّا قول النبي صلّى اللّه عليه وسلّم في هذه المسألة أن "النساء شَقائق الرجال" لكان فيه غُنْية، أي كل ما يصحّ أن يناله الرجل من المقامات والمَراتب والصِّفات يُمكن أن يكون لمن شاء اللّه من النساء كما كان لمن شاء اللّه من الرِّجال. ألا تنظر إلى حِكْمة اللّه تعالى فيما زاد للمرأة على الرجل في الاسم فقال في الرجل "المَرْء" وقال في الأنثى "المَرْأة" فزادها "هاء" في الوقف "تاء" في الوصل على اسم "المرء" للرجل. فلها على الرجل درجة في هذا المقام ليس للمرء في مُقابلة قول (وللرِّجال عليهن درجة) فسدّ تلك الثُّلْمة بهذه الزيادة في المرأة". نفسه، المترجم].

أُمّك الترابية[61]". هذه المرأة من إشبيلية التي يبلغ عمرها أكثر من تسعين عاماً ـ وكان ابن عربي يستحي أن ينظر إلى وجهها لجمالها وحُمْرة خَدّها[62]ـ كانت تَعيش في فَقْر مُدْقِع ولا تأكل إلّا ما يطرحه الإشبيليون من الأطعمة على أبوابهم[63]. لم يكن لها بيتٌ تسكن فيه حتى بَنَى لها ابن عربي وتِلْميذان آخران لها بيتاً من قَصَب[64]. إن مؤلف كتاب **رُوح القُدس** لم يتردَّد بأن يصفها بأنها "كانت رحمة للعالمين[65]" ويؤكد بأن فاتحة الكتاب كانت تخدمها في قضاء أدنى الحاجات[66] ـ مثل جني مِصْباح عَلاء الدين.

---

(61) **الفُتُوحات**، ج2، ص348. [وكانت تقول لي أنا أُمُّك الإلٰهية ونور أُمّك الترابية. وإذا جاءت والدتي إلى زيارتها تقول لها: يا نور هذا ولدي وهو أبوك فبرّيه ولا تعقّيه". نفسه، المترجم]

(62) [يقول ابن عربي: "وخدمت أنا بنفسي امرأة من المُحِبّات العَارفات بإشبيلية يقال لها فاطمة بنت ابن المُثَنّى، خدمتُها سنين وهي تزيد في وقت خدمتي إياها على خمس وتسعين سنة. وكنت أستحي أن أنظر إلى وجهها وهي في هذه السن من حُمْرة خدّيها وحسن نعمتها وجمالها، تحسُبها بنت أربع عشرة سنة من نِعمتها ولَطافتها. وكان لها حالٌ مع الله. وكانت تُؤْثِرُني على كل من يخدمها من أمثالي وتقول: "ما رأيت مثل فلان إذا دَخَلَ عليّ دَخَلَ بِكُلِّه لا يترك منه خارجاً عني شيئاً، وإذا خرج من عندي خرج بكلّه لا يترك عندي منه شيئاً". نفسه، ص347. ويقول أيضاً: "كنتُ إذا قعدتُ معها أستحي أن أنظر إلى وجهها من عظيم تورُّد وجنتيها ونعمتها وهي في عُشْر التسعين سنة، كانت سُورتها من القرآن الفاتحة قالت لي: أُعطيت الفاتحة أصرفها في كل أمر شئته. بنيت لها بيتاً من قَصَب تسكنه". **رُوح القُدس**، رقم 55. المترجم].

(63) [أدركتها في عُشْر التسعين قد أسنَّت لا تأكل إلّا ما يطرح الناس على أبوابهم من الأطعمة قليلة الأكل جدّاً" **رُوح القُدس**. المترجم].

(64) [فما زلت أخدمها بنفسي، وبنيت لها بيتاً من قَصَب بيديَّ على قَدْر قامتها. فما زالت فيه حتى دَرَجت". **الفُتُوحات**، ج2، ص348. المترجم].

(65) [من رآها يقول عنها حَمْقاء، فتقول: الأحْمق من لا يعرف ربَّه، كانت رَحمة للعالمين. ضَرَبها أبو عامر بالدِّرَّة في الجامع ليلة العيد فنظرتُ إليه وانصرفتْ متغيِّرة النفس عليه، فبات تلك الليلة. فلما كان السحَر سمعت ذلك المُؤذّن يؤذّن فقالت: ربِّ لا تؤاخذني، تغيّرت نفسي على رجل يذكرك في دَياجي الليل والناس نِيام. هذا ذِكر حبيبي يجري على لسانه. اللّهُمّ لا تؤاخذه بتغيُّري عليه". **رُوح القُدس**، رقم 55. المترجم].

(66) حول فاطمة بنت ابن المُثَنّى، انظر: **الفُتُوحات**، ج1، ص274؛ ج2، ص135، 347، 621؛ **رُوح القُدس**، رقم 55، ص126، *Soufis d'Andalousie*, pp.160-164.

وفي مَرْشانة الزيتون ـ وهي قَلْعة غير بعيدة من إشبيلية ـ تعرّف ابن عربي على ما يبدو[67]، سنة 586/ 1190 على شمس أم الفقراء. يقول ابن عربي عنها في **رُوح القُدس** بأنها "قوية القلب لها هِمّة شريفة، لها التمييز (113)، تَسْتُر حالها جدّاً، كانت تُبدي منه في السِّر أشياء إليَّ لِما حصل عندها مني من المَكانة وكنت أفرح لها بذلك"[68].

ولقد تعرَّف ابن عربي خلال هذه السنة نفسها على أولياء ينتمون إلى طبقة فريدة من نوعها تقريباً هم البَهالِيل.

في باب من كتاب **الفُتُوحات**[69] خصّصه ابن عربي للبَهالِيل الذين تجلّى لهم الحَقّ فذهب بعقولهم في الذاهبين نتيجة فَجاةٍ من فَجْآت الحقّ فاجأتْهُم، يقول: "فعقولُهم مَحْبُوسة عنده مُنعمة بشُهوده عاكفة في حَضْرته مُتنزِّهة في جماله. فَهُم أصحاب عُقُول بلا عُقُول"، ثم يبيِّن ابن عربي أن هُناك ثلاث مراتب من البهاليل: فمنهم من يكون وارِده أقوى وأعظم من قُوّته الباطنية، أي من القوة التي يكون عليها في نفسه، ويكون مَحْكُوماً بالوارد عليه فيغلب عليه الحال. ومنهم من يكون وارِده وتَجَلّيه مُساوياً لقُوّته الخاصة، ويكون تصرُّفه الخارجي عاديّاً في الظاهر، فلا يُرى عليه أثر من هذا الوارد عليه، إلا أنه يظهر منه تشتُّت بسيط عندما يطرأ عليه الوارد فيصغي إليه ليأخذ عنه ما جاء به من عند الحقّ. ومنهم، أخيراً، من قُوّته أقوى من قُوّة الوارِد، وإذا أتاه الوارِد أثناء حديثك معه لا تشعر أنت به، إذ إنه يأخذ عنك ما تحدّثه به أو يحدّثك أنت به، وفي نفس الوقت يأخذ من الوارد ما يُلقي إليه[70]. زيادة على ذلك، هُناك نوعان

---

(67) انظر: عثمان يحيى؛ *Histoire et classification*, p.94 [**مؤلّفات ابن عربي تاريخها وتصنيفها**، مرجع مذكور، تبعاً لهذا الكتاب المُترجَم نجد أن ابن عربي قد زار فاطمة بنت ابن المُثَنّى بمَرْشانة سنة 586. انظر: ص109. المترجم].

(68) **رُوح القُدس**، رقم 54، ص126؛ *Soufis d'Andalousie*, pp.159-160.

(69) **الفُتُوحات**، ج1، ص248-250.

(70) [يتعلّق الأمر هنا بالباب 44 من **الفُتُوحات** حيث يتحدث ابن عربي عن البَهالِيل وعن أئِمتهم في البَهْلَلة. فهو مثلاً يتحدث عن عُقلاء المَجانين ويعتبر واردات الحقّ ثلاثة فقط. يقول: "وما ثَمّ أَمْرٌ رابعٌ في واردات الحق على قلوب أهل هذه الطريقة"، ص249. ويعتبر ابن عربي أبا عقال المغربي من الصنف الأول إذ إن الوارد عليه =

من البَهاليل: البَهاليل المَحْزُونون والبَهاليل المَسْرُورون. ويعتبر ابن عربي علي السَّلاوي[71] من هذا النوع الأخير وكذلك أبو الحجّاج الغِلْيَري[72] الذي التقى به بإشبيلية سنة 586هـ؛ في حين أن يوسف المُغاوِر (ت. 619هـ/ 1222م)[73] ـ الذي التقى به أيضاً بإشبيلية سنة 586هـ ـ فقد كان من بين أولئك الذين لا يتوقّفون عن البكاء.

تمكّن ابن عربي من حُسن وصف مَقام البَهاليل لأنه اختبره بنفسه في فترة معيّنة من حياته. يقول: "ولقد ذقتُ هذا المقام، ومرّ عليّ وقت أؤدّي فيه الصَّلوات الخمس إماماً بالجماعة على ما قيل لي (114) بإتمام الرُّكُوع والسُّجُود وجميع أحوال الصلاة من أفعال وأقوال، وأنا في هذا كلّه لا عِلْمَ لي بذلك لا بالجماعة

= قد استمر حتى آخر حياته فكان من المَجانين أي أنه مستور بشكل مطلق عن عالم حسّه مأخوذ بالكليّة، ومنذ أن أُخذ ما شرب ولا أكل أربع سنين في مَكّة حتى مات. وفي هذا الصِّنف أيضاً يوجد عُقلاء المَجانين الذين يُبقي اللَّه عليهم عقل حيوانيّتهم فيأكلون ويشربون ولكن من غير تدبّر ولا رويّة. ومنهم كذلك أصحاب الأحوال من الأولياء، وكذلك الأنبياء، إذ يزول عنهم الحال فيرجعون إلى الناس بعقولهم. ص248. المترجم].

(71) إن البُهْلُول كما يحكي ابن عربي لا يتوقَّف عن الضَّحِك حتى في الصلاة. انظر: **الفُتُوحات**، ج1، ص250، 356؛ ج2، ص187. [يقول ابن عربي: إعْلَم أن الضَّحك في الصلاة أَوْجَبَ منه الوضُوءَ بعضُهم ومَنَعه بعضُهم، وبالمنع أقول (...) إن الإنسان في صلاته تختلف عليه الأحوال مع اللَّه في تلاوته إذا كان من أهل اللَّه ممن يتدبرون القرآن. فآية تُحْزِنه فيبكي، وآية تَسُرُّه فيضحك، وآية تُبْهِتُه فلا يضحك ولا يبكي، وآية تفيده علماً، وآية تَجعله مُسْتَغْفِراً وداعية. فطهارته باقية على أصلها. وقد رأينا من أحواله دائماً الضَّحِك في صَلاة وغير صَلاة كالسَّلاوي وأمثاله." **الفُتُوحات**، ج1، ص356. المترجم].

(72) لقد زار ابن عربي بإشبيلية سنة 586هـ. انظر: **الفُتُوحات**، ج1، ص250؛ ج2، ص167. [وقدم علينا بإشبيلية سنة ست وثمانين وخمسمائة أبو الحجّاج يوسف الغِلْيَري من أهل غِلْيَرة، وكان من أهل الأحوال. ج2، ص16è. المترجم].

(73) يحكي ابن عربي بأنه قد التقى به بإشبيلية سنة 586، وأنه قد كان صاحبه وصاحب السَّلاوي. انظر: **الفُتُوحات**، ج2 ص33، 187: ["فهؤلاء هم السائحون لقيت من أكابرهم يوسف المُغاوِر الجَلّاء، ساح مُجاهداً في أرض العَدُوّ عشرين سنة". ص33. "وأمّا البكّاؤون فما رأيت منهم إلّا واحداً يوسف المُغاوِر الجَلّاء سنة ست وثمانين وخمسمائة بإشبيلية، وكان يُلازمنا ويعرض علينا أحواله". ص187. المترجم]؛ صَفيّ الدين، **الرسالة**، ص135-140، والملخص الببيليوغرافي، ص216.

ولا بالمحلّ ولا بالحال ولا بشيء من عالم الحِسّ لشهُود غَلَبَ عليّ غِبْتُ فيه عَنّي وعن غيري، وأُخبرت أني كنت إذا دخل وقت الصلاة أقيم الصلاة وأصلي بالناس. فكان حالي كالحركات الواقعة من النائم ولا عِلم لي بذلك"(74).

ولقد ربط ابن عربي علاقة صداقة في هذه الفترة مع عبد المجيد بن سلَمة، خطيب مَرْشانة الزيتون الذي حكى لابن عربي قصة لقائه العجيبة مع مُعاذ بن الأَشْرَف واحد من الأَبْدال في زَمنه(75).

ما الذي يكون أكثر طبيعية بالنسبة لابن عربي من أن يرى فجأة في وسط داره واحداً من بين هذه الشخصيات العجيبة؟ إن هذا هو ما حصل له في هذه السنة 586 بإشبيلية؛ ففي ليلة بعد أن صَلّى ابن عربي صلاة المَغْرِب وتنفَّل بركعتين، تمنّى أن يجتمع بأبي مَدْيَن الذي كان يعتبره شيخاً له، فإذا بأبي عِمْران موسى السَّدْراني رفيق أبي مَدْيَن، والذي كان هو أيضاً من الأَبْدال السبعة بعد أن كان من الأوتاد الأربعة، وهي واحدة من المراتب العُليا في التراتبية التربوية، يدخل عليه: "[فأجلسته إلى جانبي] وقلت: "مِنْ أين؟" فقال: "مِنْ عند الشيخ أبي مَدْيَن من بِجاية". قلت: "متى عهدك به؟" قال: "صلّيت معه هذا المَغْرِب. فردّ وجهه إليّ وقال: إن مُحَمَّد بن العربي بإشبيلية خطر له كذا وكذا فَسِرْ إليه

(74) **الفُتُوحات**، ج1، ص250.

(75) **الدُرَّة الفاخرة في** *Soufis d'Andalousie*, p.170؛ **الفُتُوحات**، ج1، ص277؛ ج2، ص7. [هو مُعاذ بن أَشْرَس، وليس بن أشرف، ويبدو أن هذا مُجرَّد خطأ مطبعي. ولقد انتفع ابن أَشْرَس بشمس أم الفقراء. انظر: **مُخْتَصر الدُرَّة الفاخرة**، ص60. ويحكي ابن سَلَمة لابن عربي قصة مع ابن أَشْرَس مفادها أن عبد المجيد بن سلَمة بينما كان يصلّي في بيته وبابه مغلق إذا بشخص سَلَّم عليه وبسط له حَصِيراً كان عنده بدلاً من الثوب الذي كان يصلّي عليه فأمره بأن يصلّي على هذا الحَصِير، ثم خرج به ومشى به في أرض لا يعرفها ابن سلَمة ثم ردّه إلى بيته وقال له إن الأبدال يكونون بالأربعة التي ذكرها أبو طالب المَكّي في **قوت القلوب** وهي: الجُوْع والسَّهَر والصَّمْت والعُزلة. وكان هذا الرجل هو مُعاذ بن أَشْرَس. وقال ابن سلَمة لابن عربي هذا هو الحَصِير، فقام ابن عربي وصلّى عليه. انظر: **الفُتُوحات**، ج1، ص277. ويقول ابن عربي في **الفُتُوحات**، ج2، ص7: "وكنا قد رأينا منهم موسى السَّدْراني في إشبيلية سنة ست وثمانين وخمسمائة (...) ورأينا منهم شيخ الجبال مُحَمّد بن أشرف الرُّنْدي، ولقي منهم صاحبنا عبد المجيد بن سَلَمة شخصاً اسمه مُعاذ بن أَشْرَس، كان من كبارهم". المترجم].

الساعة وأخبره عني بكذا وكذا". وذكر ما خطر لي من رغبتي في لقاء الشيخ، وقال لي: "يقول لك: أمّا الاجتماع بالأرواح فقد صَحَّ بيني وبينك وثَبُت، وأما الاجتماع بالأجسام في هذه الدار فقد أبى اللّه ذلك"[76].

إن اللقاء الرُّوحي بينهما قد تمّ فعلاً. إننا نَعتقد بأننا نَستطيع أن نقول بأنه يشبه ذاك الحِوار، المذكور من قبل، الذي حصل لابن عربي في عالَم البَرْزَخ (115) مع الإمام الذي على يسار القطب؛ وهو الذي أبلغه "خبراً سارًّا عن حالته"، وهذا على ما أظن في نفس هذه السنة 586، أياماً قبل الرُّؤيا التي حصلت له في قُرْطبة.

من المهم إلى حدّ الآن أن نستخلص أن أغلب الشيوخ الذين تردَّد عليهم ابن عربي (وخُصوصاً المِرْتُلي، وابن قَسُّوم، والشُّبَرْبُلي، إلخ) مُرتبطون بالمدرستَيْن الأندلسيتَيْن لكل من ابن العَرِيف وابن مُجاهد، وأن تعاليمهم تحمل بالضبط بَصْمة هاتين المدرستين. لكن في هذه السنة 586 ـ وليس هذا من باب الصُّدفة ـ خضع ابن عربي للتوجُّه الروحي لأبي مَدْيَن عن طريق مُريديه أو تلامذته.

هكذا اعتكف ابن عربي لمدة شهر بإشبيلية مع أبي أحمد السَّلاوي، الذي رافق أبا مَدْيَن لمدة طويلة. يقول ابن عربي عنه: "وصل إلينا إلى إشبيلية وأنا في تربية شيخنا أبي يعقوب الكُومي. كان هذا أبو أحمد [رحمه الله] قويَّ الحال، صحب أبا مَدْيَن ثماني عشرة سنة. كان كثير الاجتهاد والعبادة شديد البكاء، بتُّ معه شهراً كاملاً بمسجد ابن جَرَّاد"[77].

لقد كان الشيخ أبو يعقوب الكُومي الذي ذكره ابن عربي في هذا النص، والذي تَعَرَّف عليه سنة 586 هو أيضاً تلميذاً لأبي مَدْيَن؛ لقد كان من دون شك أول شيخ من شيوخ ابن عربي الذين نقلوا إليه تعليم الوَليّ المغربي الكبير الذي أَحَبَّ أن يحكي عنه الكرامات والفضائل ساعات طوال بإشبيلية.

لقد أقام ابن عربي علاقات فريدة جداً مع هذا الشيخ [الكومي]؛ فمختلف

---

(76) **رُوح القُدس**، رقم 19، ص114؛ *Soufis d'Andalousie*, p.134.

(77) **رُوح القُدس**، رقم 24، ص117؛ *Soufis d'Andalousie*, p.141.

الحكايات التي يرويها ابن عربي عنه في **رُوح القُدُس** تكشف عن مَهابته وإجلاله له؛ وصِدْقِه في محبته إلى الحَدّ الذي يقول لنا ابن عربي بأنه يحضر أمامه كلَّ مَرّة يتمنّى فيها الالتقاء به في النهار كما الليل(78). ومع ذلك، فإن ابن عربي غالباً ما يشعر بخوف رهيب يَشُلّه تماماً عندما يكون في حَضْرة هذا الشيخ. يعترف ابن عربي بذلك في **رُوح القدس** قائلاً: "فكنتُ إذا قعدتُ بين يديه وبين يدي غيره من شيوخنا أَرْعد مثل الورقة في يوم الريح الشديد، ويتغيّر نطقي وتَنْخَدِر جوارحي حتى يعرف ذلك في حالي، (116) فيُؤنسني ويطمع أن يُباسطني فلا يزيدني ذلك إلّا مَهابة وإجْلالاً"(79).

غير أن ابن عربي يعلن بصورة صارمة في مكان آخر بأنه كان، من بعض المنظورات أستاذاً للكُومي؛ فلقد بيّن ابن عربي في **الفُتُوحات** أنه عندما يَتَوَفّى المُريد قبل تحصيله السُّلُوك، فإنه على الشيخ أن يشرع في العمل الذي يوصل المُريد إلى هذا المقام بعد وفاته نيابة عنه. يقول: "وهذا مذهب شيخنا أبي يعقوب يوسف بن يَخْلَف الكُومي. وما راضني أحد من مشايخي سواه، فانتفعت به في الرياضة وانتفع بنا في مواجيده، فكان لي تلميذاً وأستاذاً، وكنتُ له مثل ذلك، وكان الناس يتعجَّبون من ذلك، ولا يعرف واحد منهم سبب ذلك، وذلك سنة ست وثمانين وخمسمائة؛ فإنه كان قد تقدّم فَتْحي على رياضتي"(80).

في الحقيقة إن جميع مَشايخ ابن عربي، من وجهة نظر مُعيّنة هم تلامذته،

(78) **رُوح القُدس**، ص117 [هو أبو يعقوب يوسف بن يَخْلَف الكُومي العَبْسي. مناقبه وكراماته لا تُحصى كان يحبُّ ابن عربي ولكنه لا يُظهر له ذلك، بل إنه يُوبّخه ويشتمه في المَجالِس والمَحافِل، ولم يكن ابن عربي يدري دلالة لفظة التصوُّف بعد، كثير الحديث عن أبي مَدْيَن، قال فيه ابن عربي شعراً في كتابه **إنزال الغيوب على مراتب القلوب**، ولقد فارقه ابن عربي عندما توجّه إلى مَرّاكش حيث ترك هذا الشيخ بِ سَلا. يقول عنه ابن عربي: "وكان من صِدْقي في صحبته أني أتمنّاه بالليل في بيتي لمسألة تخطر لي فأراه أمامي، فأسأله ويجيبني ثم ينصرف، فأخبره بذلك بُكْرَةً، ويتفق لي معه هذا بالنهار في منزله إن اشتهيته." انظر **رُوح القُدس**، جمع وتأليف محمود الغُراب، ص72-76. المترجم]؛ *Soufis d'Andalousie*, p.72.

(79) **رُوح القُدس**، ص80؛ *Soufis d'Andalousie*, p.70.

(80) **الفُتُوحات**، ج1، ص616. [يتعلّق الأمر هنا بمن مات وعليه صَوْم. هل على وَلِيّه أن يصوم نيابة عنه أم لا؟وهل يطعم عنه؟ وجواب ابن عربي هو: "فالمُريد صاحب =

وهذا بسبب العلاقة ذات المستويين (مُريد/عارف) التي تطبع ـ كما رأينا ـ علاقاته معهم. تُوضح الحكاية الطريفة التالية طبيعة المنفعة الرُّوحية التي يمدّهم بها ابن عربي. يقول: "ولقد كنت انقطعت في القبور مُدَةً مُنْفرداً بنفسي، فبلغني أن شيخنا يُوسُف بن يَخْلَف الكُومي قال: "إن فُلاناً (وسَمَّاني) تَرَكَ مُجالسة الأحياء وراح يُجالس الأموات". فبعثتُ إليه: "لو جئتَنِي لرأيتَ من أجالس". فصلّى الضُّحى وأقبل إليّ وحده فطلب عليّ فوجدني بين القُبُور قاعداً مُطْرِقاً وأنا أتكلّم على من حَضَرني من الأرواح. فجلس إلى جانبي بأدب قليلاً قليلاً، فنظرت إليه، فرأيتُه قد تغيّر لونُه وضاق نَفَسُه، فكان لا يقدر يرفع رأسه من الثقل الذي نزل عليه، وأنا أنظر إليه وأتبسَّم، فلا يقدر أن يتبسَّم لما هو فيه من الكَرْب. فلما فرغتُ من الكلام وصدر الوارد خُفِّف عن الشيخ واستراح، وردّ وجهه إلي فقبّل بين عينّي. فقلت له: "يا أستاذ من يُجالس المَوْتى أنا أو أنت؟" قال: "لا واللّه أنا أجالس المَوْتى"[81] (117).

ليس الأموات هم وحدهم الذين يُحدّثهم ابن عربي في عُزلته المُنفردة. فالحَقُّ أيضاً يكلّمه. يقول: "فنزول القرآن في قلب المؤمن هو نزول الحقِّ فيه فيكلّم الحقُّ هذا العبدَ من سِرّه في سِرّه"[82].. إن هذا هو ما حصل بالضبط مَرّات كثيرة للشيخ الأكبر؛ ففي مَقْبَرة بإشبيلية حيث تعوَّد الانْعِزال فيها، وهذا

= التربية يكون الشيخ قد أهّله وخصّه بذكر مخصوص لنيل حالة مخصوصة ومَقام خاصّ فمات قبل تحصيله. فمِنّا من يرى أن الشيخ لما كان وَلِيّه وقد حال المَوْت بينه وبين ذلك المقام الذي لو حصل له نال به المنزلة الإلٰهية التي يستحقُّها رَبّ ذلك المقام فيشرع الشيخ في العمل الموصل إلى ذلك المقام نيابة عن المُريد الذي مات"، نفسه. واعتبر الشيخ الأكبر هذا الرأي هو ما ذهب إليه يوسف بن يَخْلَف الكُومي "وهذا مذهب شيخنا...". المترجم].

(81) **الفُتُوحات**، ج3، ص45.

(82) **الفُتُوحات**، ج3، ص94. [يتعلّق الأمر هنا بالباب الخامس والعشرين وثلاثمائة في معرفة منزل القرآن من الحَضْرة المُحَمَّدية. حيث يتحدّث عن القرآن الجديد، وهو تعبير قد يقود إلى أنماط من سُوء الفَهْم. والحال أنه يُميّز بين القُرآن المُنزل على الألسنة والقُرآن الذي ينزل على الأفئدة؛ فمِن الناس من يقرؤون القُرآن لا يجاوز حَناجرهم فلا يجدون فيه ذَوْقاً ولا لَذة ولا حلاوة أما القرآن الذي يَنْزل على القلوب فهو القُرآن المتجدِّد وهو الذي لا يَبْلى. يقول: "والفارق بين النزولين أن الذي يَنْزل القُرآنُ =

سنة 586 جاءته آيات قُرآنية(83). يَتَعلَّق الأمر هنا بصورة واضحة بنزول القُرآن نجوماً، وهو نُزُول يُمكن للأولياء أن يعرفوه مثل النبي مُحَمَّد [صلَّى اللَّه عليه وسلَّم]؛ فبِحَسب ابن عربي، اخْتَبَر النبي مُحَمَّد [صلَّى اللَّه عليه وسلَّم] الوحي على ثلاثة أَنْحاء: فمن جِهة، تلقّى الكتاب في ليلة القَدْر من حيثُ هو فُرْقان، وتلقّاه من جِهة ثانية طيلة شهر رَمَضان من حيث هو قُرآن، وتلقّاه أخيراً خلال ثلاثة وعشرين عاماً بالتدريج نُجُوماً(84). إن نُزُول القرآن نُجُوماً ـ وهو إدراك مُباشر للوحي لا يُمكن خَلْطه بحفظ القرآن ـ هو إدراك اختبره الأولياء مثل أبي يزيد البِسْطامي الذي يُحكى عنه أنه "ما مات حتى استظهر القُرآن"، الأمر الذي ينبغي معه الحذر من التفسير الحَرْفي للعبارة: حفظ القُرآن عن ظهر قلب وهو أمر عادي جدّاً في الإسلام؛ والحال أن هذا القول تمّ ذِكْره بصدد هذه الشخصية

= على قلبه يَنْزل بالفهم فيعرف ما يقرأ وإن كان بغير لسانه ويعرف معاني ما يقرأ وإن كانت تلك الألفاظ لا يعرف معانيها في غير القُرآن لأنها ليست بلُغته ويعرفها في تِلاوته إذا كان مِمَّن ينزل القرآن على قلبه عند التلاوة. وإذا كان مَقام القرآن ومنزله ما ذكرناه وجد كلُّ موجود فيه ما يريد". (نفسه، ص93-94. المترجم)].

(83) **الفُتُوحات**، ج4، ص156، 162. [يقول" هذه آية جاءت إلينا يوم الجمعة بعد الصلاة في المقابر بإشبيلية سنة ست وثمانين وخمسمائة فبقيت فيها سَكران ما لي تِلاوة في صلاة ولا يقظة ولا نوم إلّا بها ثلاث سِنين مُتوالية أجد لها حلاوة ولذة لا يُقدّر قَدْرها وهي من الأذكار المُفَرِّقة بين اللَّه وبين الخلق تفريق تمييز. فهو تفريق في جَمْع وفُرْقان في قُرآن". ص156. وهذه الآية هي قوله تعالى ﴿قُلْ إِن كَانَ ءَابَآؤُكُمْ وَأَبْنَآؤُكُمْ وَإِخْوَٰنُكُمْ وَأَزْوَٰجُكُمْ وَعَشِيرَتُكُمْ وَأَمْوَٰلٌ ٱقْتَرَفْتُمُوهَا وَتِجَٰرَةٌ تَخْشَوْنَ كَسَادَهَا وَمَسَٰكِنُ تَرْضَوْنَهَآ أَحَبَّ إِلَيْكُم مِّنَ ٱللَّهِ وَرَسُولِهِۦ وَجِهَادٍ فِى سَبِيلِهِۦ فَتَرَبَّصُوا۟ حَتَّىٰ يَأْتِىَ ٱللَّهُ بِأَمْرِهِۦ وَٱللَّهُ لَا يَهْدِى ٱلْقَوْمَ ٱلْفَٰسِقِينَ﴾ [التوبة: 24]. المترجم].

(84) [في كتاب **الإِسْفار عن نتائج الأَسْفار**، وعند حديثه عن سفر القرآن العزيز يُبيِّن ابن عربي أن إنزال القرآن في ليلة القدر هو إنزال إنذار وهذه الليلة باقية في حق العبد الذي زَكَت نفسه وصفت كذلك نزل القرآن دفعة واحدة إلى السماء الدنيا فيما يرى أهل التفسير، ونزل نجوماً على قلب مُحَمّد صلَّى اللَّه عليه وسلَّم. غير أن القرآن إن كان قد نزل مجموعاً فإنه نزل فُرْقاناً تبعاً لما عليه المخاطب من حظه من البصر والسمع، إلخ؛ فالقرآن يُنَزَّل إلى القلب دُفعة واحدة، ويُنَزَّل نجوماً، وأنه لا يزال يُنَزَّل على قلوب العِباد. انظر: المَزيد من التفاصيل في ص15-17، **رسائل ابن عربي**، حيدرآباد. المترجم].

المُهِمّة[85]. في فَرْع من فُرُوع كتاب **الإسْفار عن نتائج الأسْفار** الخاص بـ "سِفْر القُرآن [العزيز]" يُؤكِّد ابن عربي بأنه قد رأى نُزُول القرآن نُجُوماً من نفسه في بداية أمره. ويبيّن كذلك بهذا الصدد أن القُرآن "لا يزال يُنَزَّل على قلوب العِباد"[86].

ومما لا شَكّ فيه أن سَنة 586 كانت بالنسبة لابن عربي سَنة مُباركة لما فيها من رُؤىً وخَلْوات وانكشافات. هُناك خبر آخر ربما يُمكن إضافته إلى ما أتينا على ذكره وهو : أن الجَندي مُستنداً إلى شهادة أستاذه القُونَوي يؤكد في مقطع من كتابه **شرح فُصُوص الحِكَم**[87] أنه في نهاية خَلْوة (118) بإشبيلية امتدت تسعة أشهر بُشِّر ابن عربي بأنه خاتم الوَلاية المُحَمَّدية، وأنه الوارث الأكمل. بالنسبة لنا ليس هُناك أدنى شك بأن هذه الخَلْوة قد حصلت له سنة 586هـ نفسها حيث أكثر ابن عربي من الخَلْوات وداوم زيارته ومُكوثه في مقابر إشبيلية. لكن كيف يُمكن أن نوفّق أو نُصالح بين هذه الشهادة وبين التفسير الذي قدّمه لنا نفس المؤلِّف حول الرُّؤيا التي حصلت لابن عربي في قُرْطبة؟ سوف نعود إلى هذا المشكل الذي تزيده رؤى أخرى لاحقة تعقيداً، وكذلك في علاقة مع إعلان أو مُطالبة ابن عربي بمقام خَتْم الوَلاية المُحَمَّدية، بحيث تسمح كلّ رؤيا من هذه الرؤى بتعيين تاريخ مختلف لترشيح الشيخ الأكبر.

---

(85) [إن نزول القرآن إلى القلب دُفعة واحدة لا يعني حفظه فقط إذ الكلام هنا روحاني ومعنوي. نفسه، المترجم].

(86) **الإسْفار عن نتائج الأسْفار**، ص16، ضمن **رسائل ابن عربي**، وحيدرآباد.

(87) **شرح فُصُوص الحِكَم**، ص109. [يقول مُؤَيِّد الدين الجَندي في كتابه شرح فُصُوص الحِكَم: "وقوله "أُرِيتها" [يقصد ابن عربي] دالّ على أن اللّه أراها قصداً خاصًا اختصه اللّه بذلك. والمحرم من الشهور اختصّ بهذه المُبشِّرة، لأنه - رضي اللّه عنه -فتح له في أوائل فتحه في المُحَرَّم أيضاً على ما رويناه عن الشيخ [يقصد القُونَوي] -رضي اللّه عنه- الخد الخلق أول مبشِّرة في إشبيلية من بلاد الأندلس تسعة أشهر لم يظهر فيها، دخل في غُرّة المُحَرَّم، وأُمر بالخروج يوم عيد الفطر وبُشِّر بأنه خاتم الوَلاية المُحَمَّدية، وأنه وارثه الأكمل في العلم والحال والمقام". صحّحه وعلّق عليه جلال الدين الآشتياني، مرجع مذكور، ص125. المترجم].



الفصل الرابع

ابن عربي وعُلماء الأندلس



تكوين ابن عربي في المواد الدينية التقليدية
بناءً على ما ورد في كتابه الإجازة

إن كان من الصُعوبة بمكان بل ومن المُستحيل أن نَرْسُم بدقّة مصير ابن عربي، وأكثر من ذلك، بأن نفحص مشروعية مَطالبه في باب الوَلاية فإنه من السُّهُولة بمكان ـ وعلى كل حال من الضَّروري ـ أن نُمَوْضع هذا المصير داخل المجتمع المحيط به وبأن نُحَدِّد مكانة ابن عربي بين مُعاصريه، والعلاقات التي أقامها مع مختلف الأوساط الثقافيّة والدينيّة في الغرب الإسلامي حيث تأكدت مَوْهبته وحيث عاش نِصْف عُمْره تقريباً.

يُسجِّل جميع الباحثين الذين اشتغلوا على إسبانيا الإسلامية في القرن الثاني عشر/الثالث عشر ـ وذلك في مُختلف الميادين مثل التاريخ والأدب والدين ـ نفس الملاحظة وهي أن العصر المُوَحّدي، الغني جدّاً بالأحداث والذي كان حاسماً جدّاً في عالم الغرب الإسلامي، قد عانَى بِفَظاظة من غياب دراسة شمولية له. هُناك هُوّة فاغِرة بين أعمال ليفي بروفنسال E.Levi-Provençal حول إسبانيا الإسلامية من الغَزْو [الفَتْح] إلى سقوط خليفة قُرْطبة (422/ 1031)، وبين أعمال أرييه R.Arié حول إسبانيا الناصرية. وهكذا كما لاحظ ذلك دومينيك أورڤوا Dominique Urvoy بصدد النظام الاجتماعي للقرن الثاني عشر والثالث عشر بأننا "لا نتوفَّر على دراسة شُمُولية عن الأندلس في هذه الفترة. ولا نتوفَّر إلّا على عدد قليل من الوَثائق من أجل القيام بها؛ فالمادة الوحيدة التي بحوزتنا هي الروايات أو الأخبار التي تكتفي بسرد الأحداث"[1]. إننا إذن مُلْزَمون كي نُعيد بناء ما أمكن ذلك السياق الثقافي والديني للعصر المُوَحّدي، بأن نلجأ إلى كُتُب (120) الطَّبَقات، أو مُصَنّفات السيرة الذاتية، وهو جنس أدبي بَرَع فيه العرب، جَمَعُوا فيها تبعاً للترتيب الأبجدي تارةً وتِبْعاً لترتيب الوَفَيات تارة

---

(1) D. Urvoy, *Le Monde des Ulémas andalous*, p.3.

أخرى، تَلاخيص بَيُوغرافية عن العُلماء بالمعنى الواسع للكلمة. وأيًّا كان المؤلف فإن عرض هذه التلاخيص يتمّ بِصُورة شبه مُتماثلة ومُطَّردة، ولنعترف أنها عديمة الطَّعْم وقليلة الفائدة، ومُملة للغاية: أسماء (اسم الأب واسم الجد واللقب والكُنية)، مكان الولادة، أساتذة أو شيوخ، تلاميذ أو مُريدون، رحلات العلم، المَدارس، تاريخ الوفاة. لقد بيّن أورڤوا D.Urvoy في كتابه **عالَم عُلماء الأندلس** بأن القيام بفَحْص دَقِيق وكذلك القيام بِجَرْد منظَّم للتلاخيص الواردة في كتب الطَّبَقات يسمح بالرُّغم من كل شيء بجمع عدد من المُعطيات التي تجعل الباحث يُلقي الضوء على الحياة الاجتماعية، الدينية والثقافية للفترة المَعْنيّة؛ فلقد توصَّل هو نفسه من خلال قيامه بِفَحْصٍ لكتاب **الصِّلة** لابن بَشْكُوال (ت. 578هـ/ 1183م) وكتاب **التكملة** لابن الأبّار (ت. 658هـ/ 1259م) باستخلاص عدد من سِمات أو خَصائص النَّشاط الثقافي والديني في الفترة التي تعنينا، تلك الفترة التي كان فيها ابن عربي في الغَرْب الإسلامي. من هذه الإحصائيات يَظهر عدد من المُلاحظات الهامة وهي:

نُلاحظ بدايةً أنه بين 585 و 610 عرفت إشبيلية تزايداً كبيراً في عدد العُلماء الذين تمّت عملية إحصائهم ـ من 60 عالماً في الفترة السابقة (565-585) إلى 100 عالم ـ وهو تزايد أكثر بكثير من ذلك المُسَجَّل في قُرْطبة[2]. ونُلاحظ تزايداً مُشابهاً بالنسبة لمنطقة المَغْرِب[3]. وفي مستوى ثانٍ، يظهر أن المَواد الدينية التقليدية في هذه الفترة (حَديث، فِقه، قُرآن) قد سَجَّلتْ قَفْزة إلى الأمام في الدولة المُوَحِّدية كلها: فلقد انتقل الحديث [عدد عُلماء الحديث] من 57 اسماً إلى 78 اسماً، والفِقْه [عدد عُلماء الفقه] من 76 إلى 88 اسماً، والقُرآن [المُفَسِّرون] من 97 إلى 126 اسماً، كذلك عرفت مَواد الأدب واللُّغة وعلم الكلام أيضاً تزايداً واضحاً[4]. نُلاحظ فضلاً عن ذلك أن ازدهار هذه المَواد التقليدية والأدبية قد تزايد في إشبيلية أكثر من باقي مُدُن الأندلس الأُخرى[5].

---

(2) D. Urvoy, *Le Monde des Ulémas andalous*, p.139.

(3) نفسه، ص140.

(4) نفسه، ص141.

(5) نفسه، ص153.

أخيراً إذا ما قُمنا بمقارنة مُخْتلف المواد الدينيّة والأدبيّة فيما بينها فإننا سنُلاحظ بأن ثُلث الفقهاء تقريباً قد مارسوا الحديث واتجه الحديث شيئاً فشيئاً نحو الزُّهد والتَّصَوُّف، وأن الفِقْه قد ارْتَبط ارتباطاً وثيقاً (121) بالمَواد الأدبية، وأن القُرآن ارتبط بدراسة اللغة العربية، وهذا شيء عادي[6]. كل هذا يُبرهن، من جِهة، على أن جميع الجهود المَبْذولة في إشبيلية من أجل أن تَحُلَّ هذه الأخيرة مَحَلَّ منافِستِها قُرْطُبة قد نجحت، ومن جِهة أخرى، أن الإسلام المُرابطي والمُوَحّدي قد قطع مع التقليد الأَنْدَلُسي، وارتبط من جديد مع التقليد الشرقي[7]. أخيراً يتأكَّد أنه إن كان المذهب المالكي هو الغالب فإنه لم يَكُن هو المَذْهب الوحيد القائم في الأندلس؛ فالتَّشَيُّع قد ازداد بصورة خفيفة في العصر المُوَحّدي، كما استمرّ المَذْهب الظّاهري أيضاً[8].

إن التكوين العقدي والثقافي أو الذِّهني لابن عربي ـ والذي رأينا بأنه قد بدأ منذ 578 بإشبيلية ـ يتزامن إذن مع هذا التقدُّم الذي عَرِفته المَواد الدينية والأدبية، والعُلوم القُرآنية بشكل خاصّ. في أي مُستوى استفاد منها؟ هل استفاد من كبار عُلماء عصره؟ أيّ علاقات أقامها ابن عربي مع كِبار عُلماء الدين، مع القُضاة والخُطباء؟ إن فَحْص كتابه **الإجازة إلى الملك المُظَفَّر** من جِهة، وسلسلة الأسانيد الواردة في بداية كتابه **مُحاضرة الأبرار** من جِهة أخرى، والمُتمِّمة بالمؤشرات المُوزَّعة في مجموع عمله هو فحص سيسمح لنا رُبّما بأن نُجيب عن هذه الأسئلة. لكن قبل ذلك ينبغي علينا أن نُضِيء بعض النقاط الغامضة المُرتبطة بهذين المَصْدَرَيْن.

إن بعض المقاطع من كتاب **مُحاضرة الأبرار** التي تُحيل إلى أحداث وإلى شخصيّات تَنتمي إلى عصر متأخر جداً عن عصر ابن عربي قد دفعت هارتمان R. Hartmann، وبروكلمان Brockelmann (S.I, 499, ň 130) من بعده، إلى إنكار نِسْبة هذا الكتاب إلى ابن عربي، وإلى نِسْبته إلى مؤلِّف عاش بعد الذَّهَبي

(6) D. Urvoy, *Le Monde des Ulémas andalous*, p.143-1643.

(7) نفسه، ص142.

(8) نفسه، ص187، انظر بصدد هذا الموضوع أيضاً: J. Aguadé, «some remarks about sectarian movements in al-Andalus», *Studia islamica*, LXIV, pp.53-79.

(ت. 748هـ/ 1342م). إن الأمر لا يتعلّق في الواقع إلّا ببعض التَّحْرِيفات [أو ببعض النُّصوص المُنْدَسّة] ـ التي لا ترِد طبعاً في جميع الطَّبعات ـ داخل نص لا تُثير أصالة انتمائه إلى ابن عربي أيّ شَكٍّ(9). إن قراءة لكِتاب **مُحاضرة الأبرار**، حتى ولو كانت سَطْحيّة، تسمح بأن نكون قاطعين: أن ابن عربي هو حقًّا مؤلِّف هذا الكتاب؛ فالعدد الكبير من الإحالات إلى شيوخه (122) (مثل شمس أم الفقراء، ويونس الهاشمي والمَوْرُوري، إلخ) وإلى أصحابه وتلامذته (مثل الحَبَشِي، أبي القُونَوي، أبي العَبّاس الحَرّار [الخَرّاز؟])، والمؤشرات التي قدّمها عن ولادته وعائلته، وعن أسفاره ولقاءاته بالقاهرة وبالقُدس، تراسله مع الملك كَيْكاؤوس، قصائده (التي نَعْثُر على أغلبها إما في كتاب **الديوان**، أو في **تُرْجُمان الأشْواق**) تشهد بنسبة هذا الكتاب إليه بصورة لا تقبل الدَّحَضْ أو التكذيب. بل إن هُناك بعض المؤشِّرات التي تسمح لنا بالتأكيد على أن ابن عربي قد حَرَّر هذا الكتاب خلال مُدّة زمنية طويلة جداً. وبالفعل، فإنه في بداية المُجَلَّد الأول من كتاب **مُحاضرة الأبرار** أشار ابن عربي باختصار شديد إلى حُكْم الخليفة الناصر لدين اللَّه (ت. 622هـ/ 1225م). يقدّم ابن عربي لنا المؤشِّر التالي: "بُوْيِعَ له في الخامس والعشرين من ذي القَعْدة، سنة خمس وسبعين وخمسمائة. ونحن اليوم في شَوّال سنة إحدى عشر وستمائة..."؛ لكنّه يُتابع هذا التلخيص الذي أتمّه على ما يبدو سَنَوات فيما بعد، إذ إن الشيخ الأكبر أضاف إلى هذا بأن الخليفة المُسْتَنْصِر (ت. 640هـ/ 1224م) هو الذي تولّى الخلافة سنة 623 بعد الخليفة الظاهر: "وهو الخليفة الآن حين تقييدي هذا"(10). لقد استمرّ الخليفة المُسْتَنْصِر في الحُكْم من سنة 623 إلى 640، لكن على اعتبار أنّ كتاب **مُحاضرة الأبرار** قد ورد في **الفِهْرِست** الذي حَرَّرَه ابن عربي سنة 627هـ(11).

---

(9) انظر: على سبيل المثال، طبعة بيروت، 1968، ص460 حيث تَرِدُ إشارة إلى السُّيُوطي (توفي 911/ 1505) والتي لا وجود لها في طبعة القاهرة سنة 1906.

(10) **مُحاضرة الأبرار**، المجلد 1، ص48-49. [بعد الناصر لدين اللّه الذي توفي سنة 622 وَلِي الخلافة ابنه مُحَمّد الظاهر في أمر اللّه وكانت خلافته تسعة أشهر "ووَلِيَ بعده ابنه المُستنصر أبو جعفر المَنْصور، ويُعرف بالقاضي (...) وهو الخليفة الآن حين تقييدي هذا". انظر: المُجَلّد الأول من كتاب **مُحاضرة الأبرار**، دار صادر، بيروت، بدون تاريخ، ص87-88. المترجم].

(11) O. Yahia, R.G. ñ 142.

إن كان كتاب **الإجازة إلى الملك المُظَفَّر** لا يطرح أية مشكلة تتعلّق بصِحّة نِسْبته إلى ابن عربي، إلا أن هُوِيّة المُرْسَل إليه [هُوِيّة هذا المَلِك] تُثير مُشكلاً. ففي بدايةِ نصّ هذا الكتاب يبيّن الشيخ الأكبر بوضوح أنه يوجّه هذه الشهادة إلى شخص أطلق عليه اسم "الملك المُظَفَّر بهاء الدين غازي ابن الملك العادل". والحال أنه إذا تَفَحَّصْنا قائمة السَّلاطين الأيُّوبيين[12] نلاحظ أن اثنين من بين أولئك الذين عاشوا في نفس الفترة يستجيبان لهذه التسمية؛ فهُناك، من جِهة، الملك الأَشْرَف مُظَفَّر الدين موسى ابن الملك العادل الذي حكم أولاً في مَيّافارِقين من سنة 607 إلى سنة 618، ثم في دمشق من سنة 627 حتى وفاته سنة 635/ 1238؛ ومن جِهة أخرى، الملك المُظَفَّر شهاب الدين غازي ابن الملك العادل الذي حكم في مَيّافارِقين من سنة 627 إلى سنة 645/ 1247. والحال أن عثمان يحيى يعتبر سُلطان دمشق المَعْرُوف عُمُوماً باسم (123) الأشرف هو الذي وجّه إليه ابن عربي كتاب **الإجازة**[13]؛ وفي نظرنا أن عثمان يحيى على صواب. وبالفعل فإن ابن عربي قد وَضَّح في بداية نص هذا الكتاب أنه كتب هذه الإجازة سنة 632هـ بدمشق، وهي السنة التي تَولَّى فيها الأَشْرَف حُكْم العاصمة السورية. زيادة على ذلك، إن سمح لنا مؤشّر في **الفُتُوحات** بأن نثبت بأن ابن عربي قد كان بمَيّافارِقين[14] مرة واحدة على الأقل في سنوات سياحاته عبر الشرق فإننا نعلم أنه ابتداء من 620 استقرَّ بسورية تماماً؛ والحال أن الملك المُظَفَّر شهاب الدين قد كان بمَيّافارِقين.

= [**مُؤلفات ابن عربي، تاريخها وتصنيفها**، عُنوان الكتاب المشار إليه أعلاه هو: **فِهْرِس مُؤلَّفات الشيخ الأكبر**. عناوين أخرى: **الرسالة الجامعة لمجموع آثار الشيخ الأكبر**؛ **أسماء مُؤَلَّفات الشيخ العربي**؛ **كتاب الفِهْرِس**؛ **فِهْرِس الكتب المُصَنَّفة**، ص506. المترجم].

(12) مثلاً تلك اللائحة التي أقامها زامبور Zambour، انظر: *Manuel de Généalogie et de Chronologie*, Osnabrück; Bibliovarlag, 1976، أو كذلك لائحة ستيفان همفريس، Stephen Humphreys, *From Saladin to the Mongols*, State University of New York, 1977, pp.381-393.

(13) *Histoire et classification*, I, p.48.

(14) **الفُتُوحات**، ج4، ص225 [يقول ابن عربي: "ولم أَرَ من المُلوك من تحقّق بهذا المقام في دَسْته بحضور أُمرائه والرُسُل عنه مثل الملك العادل أبي بكر بن أيُّوب مع صغاره وأولاده وأنا حاضر عنده بمَيّافارِقين". المترجم].

لنذكِّر أخيراً، قبل فَحْص كتاب ابن عربي **الإجازة**، بأن عُمْره يزيد عن سبعين عاماً عندما حَرّر هذه الشهادة التي ذَكَر فيها الشيوخ الذين تردَّد عليهم. وبالنسبة للبعض، فإن مرور أكثر من أربعين سنة، والعمر المُتقدّم للمؤلِّف، وذاكرته التي تَخُونه أحياناً ـ باعترافه هو ـ كل ذلك يفسّر بعض العُيوب والزَّلّات في أسماء شيوخه الذين ذكرهم.

تكوين ابن عربي في العُلوم الدينية التقليدية بناءً على ما ورد في كتابه الإجازة

تتضمَّن إجازة ابن عربي جُزءين: في الجُزء الأول، يقوم بِجَرْد للشُّيُوخ في العُلوم الدينية التقليدية (قُرآن، حديث، تفسير إلخ) الذين التقى بهم في المشرق كما في الغرب [الإسلاميين]. وفي الجُزء الثاني ـ الذي لا يهمُّنا هنا، والحالة هذه ـ يقوم بعملية إحصاء لعدد مُهِمّ من تآليفه. ولكي نَقُوم بإعادة بناء شبكة علاقات ابن عربي بعُلماء الأَنْدَلُس والمَغْرِب[15] بصورة مُلائمة وأكيدة، فإنه يَنبغي علينا أن نُمَيِّز في مَشْيَخته ـ على قدر المُستطاع ـ بين شُيُوخه الذين تعلّم عنهم فِعليّاً وبين أولئك الذين أجازوا له إجازة عامّة بدون أن يلتقي بهم.

يَنبغي أن نُسَجِّل أن أغلبية الشيوخ المَذكورين في مَشْيَخة ابن عربي هم من بين العُلماء الأكثر شهرة في العصر المُوَحِّدي. فضلاً عن ذلك، فإن سبعة من بينهم (الحَجَري، (124) ابن زَرْقُون، ابن أبي جَمْرة، التادلي، ابن الخَرّاط، ابن الفَرَس، ابن سَمْحُون) قد كانوا قُضاة أو خُطباء لدى المُوَحِّدين. وبالتالي، فإنه من البديهي أن لا يكون ابن عربي أثناء تَطَوُّره على هامش صَفوة العلماء الأندلسيين بل لقد كانت له علاقات مَتينة مع العُلماء والأوساط الدينية الرسمية. هذه الملاحظة تَصْدُق طبعاً على أغلب مُتَصَوِّفة الأندلُس في زمنه. وهكذا، فإنه كما خلصت إلى ذلك الدراسة التي قام بها د. أورفوا D.Urvoy نُلاحظ أنه في العَصْر المُوَحِّدي تمّ تمتين علاقات الزُّهد والتَّصَوُّف بالعلوم الدينية التقليدية من جِهة، وخُصوصاً بالحديث والشُّعَب الأدبية من جِهة أخرى.. طبعاً نُلاحظ أن سبعة من هؤلاء العُلماء كانوا أيضاً مُتصوِّفة، ومن بينهم مَنْ هو الشيخ الرُّوحي لابن عربي؛ فهذا المُحَدِّث أيُّوب الفِهْري تلميذ أبي مَدْيَن، وأبي يَعْزَى، وابن مُجاهد، وابن غالِب؛ وهذا مُحَمَّد بن القاسم الفاسي أَلْبَسَ ابن عربي الخِرقة سنة

(15) انظر: في الملحق اللائحة التي قدّمناها.

594، كذلك المِرْتُلي الذي كان من بين شيوخه الأوائل، كما رأينا ذلك، وهذا ابن الخَرّاط الذي كان قريباً جداً من الأوساط الصوفية وبصورة أدَقّ كان أكثر قُرْبا بأبي مَدْيَن وابن بَرَّجان؛ كما أن ابن الصائغ وابن العاص والزّواوي يُحسبون من بين الشيوخ الروحانيين لابن عربي. غير أننا نلاحظ غياب بعض كبار العلماء في هذا العصر [من لائحة العلماء الذين ذكرهم ابن عربي في **الإجازة**] مثل ابن حُبَيْش (ت. 584هـ/ 1188م)، وابن العات (ت. 609هـ/ 1212م)، وابن بَقِي (ت. 625هـ/ 1228م)، أو كذلك ابن واجب (ت. 614هـ/ 1217م).

ومهما يَكُن من أمر، فإننا نُدرك أن ابن عربي قد تلقّى في الغرب الإسلامي تَكْويناً صُلباً مُتَمَحْوراً بالأساس حول القرآن والحديث؛ فلن يُفاجأ قارئ **الفُتُوحات** من الحجم الذي تحتلّه في هذا المؤلَّف الآيات القرآنية والأحاديث النبوية ـ مع تفضيل ملحوظ في هذه الحالة الأخيرة **لصحيح مُسْلِم** ـ فاهتمام ابن عربي المُتواصل بتأسيس مَذْهبه على أُسس كِتابية، وتَعَلُّقه الصارم بالسُّنّة ـ الذي تشهد عليه بصورة خاصّة الوصايا الواردة في الباب الأخير من كتابه **الفُتُوحات** ـ كلّ ذلك يُتَرْجِم بحقّ الأهميّة القصوى التي تكتسيها الدراسة العميقة للقرآن والحديث في نظر ابن عربي؛ لهذا السبب نجده خلال مَراحل حياته كلها قد استمرّ في إتقان مَعارِفِه في هذه المَواد. هكذا نراه في المشرق قد تابع تعاليم ابن سُكَيْنة (ت. 607هـ/ 1210م) الذي الْتَقَى به في بغداد، وعبد الصَّمَد الحَرَسْتاني (ت. 614هـ/ 1217م) وقاضي قُضاة دمشق الذي نقل إليه **صحيح البُخاري** أو كذلك (125) الناصر ابن أبي الفَرْج الهاشمي (ت. 619هـ/ 1222م) الذي علّمه بمكّة **سُنَن أبي داود**. غير أن ما هو أساسي هو أن عُلوم القُرآن والحديث لا ترجع عند ابن عربي إلى مُجَرّد تراكُم أو تجميع للمعرفة التي غالباً ما تكون عَقِيمة كما هو الحال عند الفُقهاء وكما يتصوَّرونها. أكيد بأنه لا يتغافل عن الإسناد وإنه يحترم بدقّة مَنْطُوقَ المَتْن أو مَلْفُوظَه، لكن العِلْم الحقيقي المُتعلِّق بالحديث، هو بالنسبة لابن عربي، إنما يفيض من الخِطاب الإلٰهي الذي يَهَبُه إلى "الأولياء ـ الأنبياء"، وهذه تسمية تَنْطبق على الكُمّل من الأولياء. يكتب ابن عربي قائلاً: "وليست النُبُوّة بأمر زائد على الإخبار الإلٰهي". وهذا الإخبار أو الخِطاب يُمكن أن يكون على ثلاثة أنواع. يُفسِّر ابن عربي الوَحي مُستنداً في ذلك على الآية ﴿وَمَا كَانَ لِبَشَرٍ أَن يُكَلِّمَهُ ٱللَّهُ إِلَّا وَحْيًا أَوْ مِن وَرَآيِٕ حِجَابٍ أَوْ يُرْسِلَ رَسُولًا﴾ [الشورى:

[51] بأنه "ما يُلقيه إلى قُلُوب عِباده من غير واسطة فأَسْمَعَهُم في قلوبهم حَديثاً [. . .] وقد يكلِّمه من وراء حجاب صورة ما يُكلِّمه به [. . .] وقد يُكلِّمه بوساطة رسول. . ."[17]. إن الفرق بين النَّبيّ والوَليّ، كما يُوضح ابن عربي ذلك في مكان آخر[18]، هو أن الوَحْي الذي يَأتي النبي يتضمن شريعة، (الوحي بالتشريع)، في حين أن الوحي عند الولي ليس سوى تأصيل لشريعة هذا النبي [مُحَمَّد صلَّى اللَّه عليه وسلَّم]. بهذه الكيفية يتوافق الولي مع الشريعة وذلك على بَصِيرة وليس عن طريق التقليد. إن هذا هو المَعْنى الذي يُقدّمه ابن عربي للآية التي فيها خاطب الحقُّ مُحَمَّداً [صلَّى اللَّه عليه وسلَّم] بأن يقول ﴿أَدْعُوٓاْ إِلَى ٱللَّهِۚ عَلَىٰ بَصِيرَةٍ أَنَا۠ وَمَنِ ٱتَّبَعَنِيۖ﴾ [يوسف: 108][19]. إن أولئك الذين يَتَّبعونه هم حقّاً ورثة الأنبياء الذين بيَّن لهم الحقُّ مَظْهَر مُحَمَّد [صلَّى اللَّه عليه وسلَّم]، ومَظْهَر جِبْرِيل الذي يَتَلَقَّون منه الخِطاب الرُّوحاني وخِطاب الأحكام المَشْروعة التي يضمّها مظهر مُحَمَّد [صلَّى اللَّه عليه وسلَّم]، تماماً مثلما رأى الصحابة جِبْرِيل أثناء حوار مع النبي حول "الإسلام والإيمان والإحسان". لهذا السبب فإنه قد يحصل لوليّ أن يقول بصِحَّة حديث، هو موضوع تِبْعاً للمقاييس المُعتادة، وبأن يرفض، على العكس من ذلك، حديثاً يُعتبر صحيحاً (126) تبعاً لهذه المقاييس نفسها[20]. يقول: "فإنّا أخذنا كثيراً من أحكام مُحَمَّد [صلَّى اللَّه عليه وسلَّم] المقرَّرة في شَرْعه عند عُلماء الرُّسوم، وما كان عندنا منها علم"[21].

---

(16) [سورة الشورى. قوله تعالى ﴿وَمَا كَانَ لِبَشَرٍ أَن يُكَلِّمَهُ ٱللَّهُ إِلَّا وَحْيًا أَوْ مِن وَرَآيِٕ حِجَابٍ أَوْ يُرْسِلَ رَسُولًا فَيُوحِيَ بِإِذْنِهِۦ مَا يَشَآءُۚ إِنَّهُۥ عَلِيٌّ حَكِيمٌ﴾ المترجم].

(17) **الفُتُوحات**، ج2، ص375-376.

(18) **الفُتُوحات**، ج1، ص150.

(19) [قوله تعالى ﴿قُلْ هَٰذِهِۦ سَبِيلِيٓ أَدْعُوٓاْ إِلَى ٱللَّهِۚ عَلَىٰ بَصِيرَةٍ أَنَا۠ وَمَنِ ٱتَّبَعَنِيۖ وَسُبْحَٰنَ ٱللَّهِ وَمَآ أَنَا۠ مِنَ ٱلْمُشْرِكِينَ﴾ [يوسف: 108] المترجم].

(20) انظر بهذا الصدد، **الفُتُوحات**، ج1، ص224؛ ج3، ص70.

(21) **الفُتُوحات**، ج1، ص224. [يبيّن ابن عربي هنا أن الكثير من الأحكام الشرعية قد تَوَصَّل إليها عن طريق الكَشْف والذَّوق المُحَقّق دون أن يكون له بها عِلْم من قَبْلُ، ودون أن تَتنافى مع ما هو مقرَّر عند الفقهاء من الأحكام. لكن يُمكن للوليّ الذي يحصل على الأحكام ذَوْقاً أن يقبل حُكْماً أو حديثاً لا يقبله الفُقهاء أو يَرْفض حُكْماً يقبله الفُقهاء، وهذا يعني أن الذوق أعلى مَرْتبة من حيثُ الصِّدق على التقليد فالتقليد يقود إلى =

إن الأمثلة عن هذا النقل المافوق طبيعي للقواعد الشرعية أو للأحكام لم تكن غائبة عن تآليف الشيخ الأكبر. وهذه واحدة من بينها. يقول: "وأمّا أنا فَرأيتُ رسول اللَّه [صلَّى اللَّه عليه وسلَّم] في رُؤيا مُبشِّرة، فأمَرني أن أرفع يدي في الصَّلاة عند تكبيرة الإحرام وعند الرُّكُوع وعند الرَّفْع من الرُّكُوع[22]". سيكتشف ابن عربي لاحقاً بأن هذه المُمارسة التعبُّدية [أي رفع اليدين في الصَّلاة] قد أَمَرَت بها أحاديث نبوية لم يكن يعرفها قَبْلَ هذه الرُّؤيا. مرة أخرى بيّن له النبي أن إقامة الصلاة أمام الكَعْبة مُباحة في أيّ وقت، في حين أنها في الأمكنة الأخرى هُناك أوقات تكون فيها مَمْنُوعة أو مَحْظُورة. يقول: "لقد رأيت رسول اللَّه [صلَّى اللَّه عليه وسلَّم]، وأنا بمَكَّة، في المَنام وهو يقول ويشير إلى الكعبة: "يا ساكِنِي هذا البيت. لا تمنعوا أحداً طافَ بهذا البيت في أي وقت كان من ليل أو نهار أن يُصلّي في أي وقت شاء من ليل أو نهار؛ فإن اللَّه يخلق له من صلاته مَلَكاً يَستغفر له إلى يوم القيامة"[23].

فيما يتعلّق بمعرفته للقُرآن فلقد رَأينا سابقاً أن ابن عربي قد اختبر في بداياته نُزُول الوحي نجوماً، كما أنه اختبر أيضاً نَمَطاً آخر من نُزُول القرآن أكثر إثارة للحَيْرة كذلك. يقول: "كنت أرى فيما يراه النائم شَخْصاً من الملائكة قد ناوَلني قِطْعة من أرض مُتَراصّة الأجزاء ما لها غُبار، في عرض شبر وطول شبر وعمق لا نهاية له؛ فعندما تحصل في يدي أجدها قوله تعالى ﴿وَحَيْثُ مَا كُنتُمْ فَوَلُّوا۟ وُجُوهَكُمْ

= تَعَصُّب كل مذهب لما يقوله الإمام صاحب المذهب. من دون أن يكون الإمام قد قَرّر هذا النوع من التقليد. المترجم].

(22) **الفُتُوحات**، ج1، ص437. انظر: حول المُناقشات الدائرة بين الفُقهاء بصدد هذه المُمارسة مقال M. I. Fierro "الجِدال حول رفع اليدين في الصلاة في الأندلس" «La polémique à propos de raf' al-yadayn fī l-ṣalāt dans al-Andalus» في *Studia islamica*, LXV, pp.69-90.

(23) **الفُتُوحات**، ج1، ص599، 706؛ ج2، ص254. انظر أيضاً: ج1، ص537؛ ج2، ص253 حيث ينقل النبي إلى ابن عربي بعض الأحكام المُتعلّقة بصلاة الجَنازة. [يقول ابن عربي مُبَيِّناً مدى توافُق ما يأتيه عن طريق الرؤيا مع الخبر النَّبَوي: "ومِصْداق بعض هذا الخبر [أي جواز الصلاة في الكعبة في أي وقت] ما رُوي عن النبي صلَّى اللَّه عليه وسلَّم أنه قال: "يا بني عبد مَنَاف لا تمنعوا أحداً طافَ بهذا البيت وصلّى في أيّ وقت شاء من ليل أو نهار". خَرَّجه النّسائي في سُنَنِه واللَّه أعلم". ج1، ص599. المترجم].

شَطْرَهُۥ لِئَلَّا يَكُونَ لِلنَّاسِ عَلَيْكُمْ حُجَّةٌ﴾ [البقرة: 150] إلى قوله ﴿وَٱشْكُرُواْ لِى وَلَا تَكْفُرُونِ﴾ [البقرة: 152][24]؛ فكنت أتعجَّب ما كنت أقدر أن أنكر (127) أنها عَيْن هذه الآيات، ولا أُنكر أنها قطعة أرض. وقيل لي: هكذا أُنزل القرآن أو أُنزلت الآيات على مُحَمَّد [صلَّى اللَّه عليه وسلَّم] فكنت أرى رسول اللَّه [صلَّى اللَّه عليه وسلَّم] ويقول لي: "هكذا أُنزلت عليّ فَخُذْها ذَوْقاً، وهكذا هو الأمر. فهل تقدر على إنكار ما تجده من ذلك؟"[قلت: "لا"][25]".

(24) قوله تعالى ﴿وَمِنْ حَيْثُ خَرَجْتَ فَوَلِّ وَجْهَكَ شَطْرَ ٱلْمَسْجِدِ ٱلْحَرَامِ وَحَيْثُ مَا كُنتُمْ فَوَلُّواْ وُجُوهَكُمْ شَطْرَهُۥ لِئَلَّا يَكُونَ لِلنَّاسِ عَلَيْكُمْ حُجَّةٌ إِلَّا ٱلَّذِينَ ظَلَمُواْ مِنْهُمْ فَلَا تَخْشَوْهُمْ وَٱخْشَوْنِى وَلِأُتِمَّ نِعْمَتِى عَلَيْكُمْ وَلَعَلَّكُمْ تَهْتَدُونَ كَمَآ أَرْسَلْنَا فِيكُمْ رَسُولًا مِّنكُمْ يَتْلُواْ عَلَيْكُمْ ءَايَٰتِنَا وَيُزَكِّيكُمْ وَيُعَلِّمُكُمُ ٱلْكِتَٰبَ وَٱلْحِكْمَةَ وَيُعَلِّمُكُم مَّا لَمْ تَكُونُواْ تَعْلَمُونَ فَٱذْكُرُونِىٓ أَذْكُرْكُمْ وَٱشْكُرُواْ لِى وَلَا تَكْفُرُونِ﴾ [البقرة: 150-152]. المترجم].

(25) **الفُتُوحات**، ج1، ص714.

التكوين الأدبي بناءً على ما ورد في كتابه مُحاضرة الأَبْرار

يُعتبر كتاب **مُحاضرة الأَبْرار** من بين جميع كُتُب الشيخ الأكبر الأقل إثارة للاهتمام من طَرَف المُتخصصين في المَدرسة الأكبرية؛ وبالفعل، فإن هذا الكتاب، بادئ ذي بدء لا يُمكن نَعْتُه بـ "الباطنية" : فالإسرائيليّات، والمَوَاعظ، والحِكايات، والأمثال، وسِيَر الأولين، هي المَوْضوعات الرئيسة التي تحدّث عنها المؤلِّف بدون ترتيب. طبعاً إنه هو نفسه يُعَرِّفنا بهذا العمل قائلاً: "[أمّا بعد]، فإني أودعتُ في هذا الكتاب الذي سَمَّيته: **مُحاضرة الأَبْرار ومُسايرَة الأَخْيار** *La Conférence des Pieux et l'Entretien des Parfaits*، ضُروباً من الآداب وفُنوناً من المَواعظ والأمثال، والحِكايات النادرة، والأخبار السائرة، وسِيَر الأَوَّلِين من الأنبياء [صلوات اللّه وسلامه عليهم]، والأُمَم، وأخبار المُلُوك والعَجَم، ومَكارم الأخلاق وعجائب الاتفاق، وما رويناه من الأحاديث النبوية في ابتداء هذا الأمر وإنشاء العالم [وترتيبه، وما أودع اللّه من عجائب الصُّنْع وبديع الحِكمة، وسردتُ فيه نُبَذًا من الإنسان وفُنُوناً من مَكارم ذوي الإحسان] وحكايات مضحكة مسلِّية ما لم تكن للدين مُفْسِدة [مما تستريح النُّفُوس إليها عند إيرادها مما لا أَجْر فيه ولا وِزْر][(26)]". نحن هنا أمام نَمَط من الكُتُب المُتعلِّقة بالأدب الذي يبتغي الإفادة والاستمتاع والتنقيب، والمُوجّه إلى جمهور واسع من الأدباء.

لِنَقُلْ عابرين إن التعليم الروحي لم يكن غائباً تماماً عن هذا الكتاب. إنه يظهر في الغالب الأعمّ بين السُّطُور، ولكنه يظهر في بعض الأحيان بصورة

---

(26) **مُحاضرة الأَبْرار**، 1، ص2. [العنوان الكامل لهذا الكتاب هو: **مُحاضرة الأَبْرار ومُسايَرة الأخيار في الأدبيات والنَّوادر والأَخْبار**، دار صادر، بيروت، بدون تاريخ، ص5. الملاحظ أن الأستاذة كلود عَدّاس أوردت لفظة الإسرائيليات أعلاه ضمن الموضوعات الرئيسة لهذا الكتاب، وهو ما لم يذكره ابن عربي في هذا القول الذي حدَّد فيه موضوعات كتابه هذا. المترجم].

واضحة، وذلك في شكل حِوار؛ على سبيل المِثال: فإن عبد اللّه المَوْرُوري[27] تلميذ أبي مَدْيَن والصديق الحميم لابن عربي (128) يحكي لهذا الأخير سِلْسِلة من الوقائع تضع على المسرح كِبار شيوخ التَّصَوُّف مثل ذي النُّون المِصْري والجُنَيْد والبِسْطامي والغزالي، طارِحاً على أبي مَدْيَن أسئلة لطيفة من جنس: "ما حقيقة التوحيد؟" أو كذلك: "ما سِرُّ الأسرار؟[28]" يبدو أن ابن عربي قد حاول، إذن، عبر كِتاب ذي مَظْهر مَألوف، أن ينقُل بعض المَفاهيم الأساسية للتصوُّف إلى "غير المطَّلعين على أسرار التصوُّف" وبالتالي إلى جمهور أكثر اتساعاً.

لكن في إطار المَنْظُور الذي هو مَنْظُورنا فإن الفائدة الرئيسة لكتاب **مُحاضرة الأبْرار** هي أنه يخبرنا بكيفية دقيقة نِسبيّاً عن احتكاك ابن عربي بأُدباء عصره، ومن جِهة أخرى عن بَحْثه الأدبي الخاص.

إن جميع الشخصيات المذكورة في هذا المؤلَّف[29] من لُغويين ونُحاة وشُعراء يمثّلون النُخبة الثقافية للعَصْر المُوَحِّدي حتى ولو أننا نلاحظ غياب إحالة ابن عربي إلى أُدباء من مثل ابن حَوْط اللّه (ت. 613هـ/ 1216م) وابن مَضَاء (ت. 593هـ/ 1169م) ـ كي لا نذكر غير هذين ـ الذين يعتبرون هم أيضاً من بين المُمثّلين البارزين للحياة الأدبية في الغرب الإسلامي في القرن الثاني عشر. إن المُقابلات والمُناقشات التي تبادلها ابن عربي مع هؤلاء الأدباء تشكّل بمعنى ما

(27) ستكون هُناك مناسبة للعودة مُطَوّلاً إلى هذه الشخصية فيما بعد.

(28) انظر: على سبيل المثال الجُزء الأول، ص173، 199؛ الجزء الثاني ص14، 31، 148، 171، إلخ. ["ومن وقائع بعض الفُقراء ما حَدَّثنا به أبو عبد اللّه بن الأستاذ المَرْوَزي بإشبيلية، قال: قال لي بعض الصالحين: رأيت في الواقعة أبا مَدْيَن، وأبا حامد، وأبا يزيد، وخلقاً كثيراً من الصُوفيّة، فقال أبو يزيد لأبي مَدْيَن: زِدْنا من كلامك في التوحيد فقال: التوحيد هو الحقّ. . . ". ج1، ص196، دار صادر. وكذلك قوله: "ما حدّثنا به عبد اللّه بن الأستاذ المَرْوَزي قال: رأى بعض المُريدين في الواقعة شيخنا أبا مَدْيَن، وجملة من الصُوفية قد حَدِقُوا به، فقال بعضهم لأبي مَدْيَن: ما معنى سرّ السرّ وحقيقة الحقيقة؟ فقال: هو محل الأسرار وعند حقيقته عجزت الأوهام والأفكار، وطاشت عقول ذوي الأبصار إذ العقول لا تعدو طَوْرها ولا تعرف حَدّها. إلخ". ج2، ص257، دار صادر. المترجم].

(29) انظر: الملحق رقم 4.

المَصادر الشَّفَويّة لكتاب **مُحاضرة الأبْرار**. فيما يَتعلّق بالمَصادر المكتوبة التي اعتَمد عليها أيضاً فإن ابن عربي قام بعملية جَرْد لها في «مُقدّمة» هذا الكتاب؛ عناوين هذه الكتب، وعددها تقريباً أربعون عُنواناً تُتَرْجِم حقيقة الهدف الذي هو في نفس الوقت ديني وإمتاعي الذي حَدّده ابن عربي وهو يكتب كتاب **مُحاضرة الأبْرار**. وهذه أمثلة عن هذه العناوين: كتاب **صَفْوة الصَّفْوَة** لابن الجَوْزِي، **رسالة القُشَيْري**، **مَقامات الأولياء** للسُّلَمي، وكتاب **الكامل** للأديب أبي العبّاس المُبرَّد وكتاب **العقد** لابن عبد رَبِّه وكتاب **المَحاسن والأضْداد** للجاحظ وكتاب **الحَماسة** لأبي تَمّام، وكتاب **زهر الآداب** للحُصْري، إلخ. من بين العناوين التي لم نُشِرْ إليها هُناك طبعاً جميع الكتب الكلاسيكية المُتعلّقة بالسيرة والحديث. وعلى كلّ حال، فإن الشيخ الأكبر يُثمّن أو يتذوَّق الأدب "المُسَلّي والمُضحك" وأن له بعض الصِّلات مع الأوساط الأدبية. لا شيء من هذا يثير الاندهاش (129) لأن أغلب مُتَصوِّفة الأَنْدَلُس في هذه الفترة، كما رأينا، كانوا يتعاطون الأدب. : فابن عربي من هذه الجِهة يَتَمَوْقَع تماماً في عصره. غير أن ابن عربي مع ذلك لا يهتم ولا يَتعاطى الأدب إلّا في المستوى الذي يحمل فيه هذا الأدب أخلاقاً ما ويكون تعبيراً عن حِكْمة كَوْنية، من جِهة، ومن جِهة أخرى من حيثُ كَوْنُه يُعتبر أداةً بِيداغوجية مُمتازة. إن هذا ما يتحصّل من «مُقدّمة» الكتاب على الخصوص حيث يستحضر ابن عربي، بعض المُتصَوِّفة الأندلسيين مثل ابن مُجاهد وتلميذه ابن قَسُّوم اللذين تعاطيا بدورهما بالأدب[30]، كي يبرِّر على ما يبدو الطابع "السطحي" لهذا المؤلَّف. أخيراً، فإن الفائدة التي يُعلّقها ابن عربي بالشِّعر تفسَّر بكونه هو أيضاً شاعراً. فمن كتاب **الديوان** إلى **تُرْجُمان الأشواق** مُروراً بالقصائد التي يفتتح بها كل باب من أبواب **الفُتُوحات المكّية** نجد الشيخ الأكبر قد كتب آلاف الأبيات الشِّعرية؛ فالشِّعر، في نظر ابن عربي هو أداة ملائمة لنقل أو تبليغ بعض الحقائق الجوهرية. هكذا نجده ينبّه قارئ **الفُتُوحات المكّية** الذي يحاول أن يهمل الأبيات التي تتقدَّم كلَّ باب من أبواب هذا المؤلَّف

(30) ["ورأيت شيخنا أبا عبد اللّه بن قَسُّوم المالكي الصالح العالم، وهو على كِبرَ سنه يشتري وَرَقاً فسألته عن ذلك مع شُغْله بالعبادة فقال لي: أوصاني شيخي أبو عبد اللّه بن مُجاهد فقال لي: إن استطعت أن لا تموت إلّا وأنت طالب تكتب العلم والأدب فافعل". **مُحاضرة الأبْرار**، ج1، دار صادر، ص10. المترجم].

قائلاً: "واجعل بالك في كل مَنْظُوم في أول كل باب من أبواب هذا الكتاب؛ فإنه يتضمّن من عُلُوم ذلك الباب على قَدْر ما أردت أن أنبّه فيه عليها تَجِد في النَّظْم ما ليس في الكلام من ذلك الباب، فتزيد علماً بما هو عليه ما ذكرته في النَّظْم[31]". سوف نُثير فيما بعد واقعةً أو مشهداً يُرى فيه ابن عربي يَحْمِل إليه مَلَكٌ سُورة الشُّعَراء في صورة قطعة من الشمس: وإنه تِبْعاً لهذا النزول الملائكي حَرَّر واحدة من مُصَنَّفاته في الشِّعر وهو **ديوان المَعارف**[32].

(31) **الفُتُوحات**، ج4، ص21؛ انظر أيضاً: ج2، ص665. [يقول: "اعلم أيّدنا اللّه وإيّاك أن هذه القصيدة وكلّ قصيدة في أول كلّ باب ليس المقصود منها إجْمال ما يأتي مُفَصَّلاً في نثر الباب والكلام عليه، بل الشعر في نفسه من جُمْلة شَرْح ذلك الباب فلا يتكرَّر في الكلام الذي يأتي بعد الشعر...". المترجم].

(32) انظر: **خاتمة** كتابنا هذا.

التكوين الكلامي والفلسفي

نُلاحظ أن ابن عربي يمتلك معرفة مُتبحِّرة في المواد الدينية التقليدية وفي المَوادّ الأدبية (130) وذا تكوين واسع يتوافقان مع ثَقافة مُفَكِّر أندلسي من القرن الثاني عشر. هل هذا يَصْدق أيضاً على عِلْم الكلام والفلسفة؟ أيّة قيمة يُعْزُوها ابن عربي إلى هذين العِلْمَيْن؟

من المُلائم قبل كل شيء أن نسجل أن تعرُّف ابن عربي على المؤلَّفات المَذْهبية (الفكرية) سواء تعلَّق الأمر بالفلسفة أو حتى بالتصوُّف هو نسبيّاً مُتأخِّر؛ فهو لم يكن يعرف **رسالة القُشَيْري** التي تُعتبر واحدة من الكتب الأكثر كلاسيكية في التصوُّف، إلّا سنة 586/ 1190 عن طريق أستاذه يُوسُف الكُومي، في حين أن موهبته قد ظهرت قبل ذلك بعشر سنوات. يقول: "ولم أكن قَطّ رأيت **رسالة القُشَيْري** ولا غيرها، ولا كنت أدري لفظة التصوُّف على ماذا تنطلق"[33]. سوف يتدارك ابن عربي هذا التأخُّر بسرعة في ميدان التصوُّف على الأقل. لقد لُقّب ابن عربي كما يَذْكر المؤرِّخ عبد الملك المَرّاكُشي بـ "القُشَيْري" لأنه بذل طاقته في قراءة الرسالة، **رسالة القُشَيْري**[34]. ومن جِهة أخرى، فإذا ما قمنا ببسط سريع للائحة مؤلِّفي التصوُّف فإننا سنُلاحظ عدم غياب أيّ واحد من المُتَصَوِّفة المشهورين في مؤلفات الشيخ الأكبر وهم: الغزالي، التِّرْمِذي، النِّفَّرِي، أبو عبد اللّه الأنصاري، السُّلَمي، القُشَيْري، المُحاسبي، أبو طالب المَكّي، إلخ، بدون أن نتحدث عن ابن العَرِيف وابن قَسِيّ، عن ابن مَسَرَّة وابن بَرَّجان، فلقد رأينا سابقاً بأنه قد قام بدراستهم بالأندلس حوالى 590/ 1193.

---

(33) *Soufis d'Andalousie*, p.70. [انظر: **رُوح القُدس**، جمع محمود الغُراب، ص75. المترجم].

(34) **الذيل والتكملة**، المجلد VI، ص493.

الإجابة عن السؤال الثاني المُشار إليه أعلاه واردة في «مُقدّمة» كتاب **الفُتُوحات**[35]. إن علم الكلام في نظر ابن عربي هو علم نافع لكن نفعه مَحْدُود. يُفَسِّر ابن عربي وهو يضع المبادئ الرئيسة لهذا العلم أن المُتكلِّمين إنما سَعَوْا للدفاع عن الدين ضدّ خُصُوم الدين الذين يَجْحَدُون عن طريق الأدلة العقلية وجود الإله أو أنهم يرفضون بعض العقائد الرئيسة مثل الصفات الإلٰهية والنُّبُوّة والبَعْث. لقد اضطُرَّ عُلماء الكلام إذن، في نظر ابن عربي، إلى أن يستخدموا نفس الأسلحة التي استخدمها خُصومهم من أجل مُحاربة الخطأ والجهل، وأنهم بذلك قد أنجزوا عملاً مُفيداً. غير أنّ شيخنا مع ذلك (131) يرى بأنّ علم الكلام ليس ضرورياً إلّا بالنسبة لفئة قليلة من الناس، وأن مُتكلِّماً واحداً منهم يكفي في البلد[36]. ومن جِهة أخرى، فإن ابن عربي يُقيم تَمْيِيزاً بين المُتقدِّمين من المتكلِّمين وبين المُتأخِّرين منهم[37]؛ فبعبارات التقدير والاحترام، وبدون أن يمتنع عن توجيه النقد إليهم عند الحاجة، يذكر إمام الحَرَمَيْن[38] (ت. 505هـ/ 1111م)، وأبا إسْحَق

(35) **الفُتُوحات**، ج1، ص34-35. [يقول: "وعُلماء هذا العلم رضي اللّه عنهم ما وَضَعُوه وصَنَّفُوا فيه ما صَنَّفُوه ليثبتوا في أنفسهم العلم باللّه، وإنما وَضَعُوه رادعاً للخصوم الذين جحدوا الإله أو الصِّفات أو بعض الصِّفات أو الرسالة أو رسالة مُحَمّد صلَّى اللّه عليه وسلَّم خاصة، أو حدوث العالم أو الإعادة إلى هذه الأجسام بعد المَوْت أو الحَشْر والنَّشْر وما يتعلَّق بهذا الصِّنْف وكانوا كافرين بالقرآن مُكَذِّبين به جاحدين له، فطلب عُلماء الكلام إقامة الأدلّة عليهم على الطريقة التي زعموا أنها أدلّتهم إلى إبطال ما ادَّعينا صِحّته خاصة حتى لا يُشَوِّشُوا على العَوامّ عقائدهم. فمهما برز في ميدان المُجادلة بِدْعِيّ برز له أَشْعَرِيّ. . . ". ص35. المترجم].

(36) **الفُتُوحات**، ج1، ص36. [يقول: "وإن علم الكلام مع شَرَفِه لا يحتاج إليه أكثر الناس بل شخص واحد يكفي منه في البلد مثل الطبيب". المترجم].

(37) **الفُتُوحات**، ج2، ص289. [في باب معرفة مقام التوحيد يُبيّن ابن عربي أن وجود العالم لا يصحّ إلّا بمُوجِد واحد له، وأن هذا هو الدليل الحق على أَحَديّة الحقّ سُبحانه وهنا ميّز ابن عربي بين من لجأ من المُتكلِّمين إلى دليل آخر فتكلّف إما من حيث جهله بموضع الدلالة في قوله تعالى ﴿لَوْ كَانَ فِيهِمَآ ءَالِهَةٌ إِلَّا ٱللَّهُ لَفَسَدَتَا﴾ [الأنبيَاء: 22] أو من حيث سوء الأدب الذي يتمثّل في مُعارضتهم بجعلهم النظر هو الأتمّ في الدلالة وهم المُتأخِّرون من المُتكلِّمين في حين أن المُتقدِّمين منهم من أمثال الإسفرايينيّ وإمام الحرمين والغزالي فما تركوا هذا الدليل بل قرَّرُوه. المترجم].

(38) **الفُتُوحات**، ج1، ص 162؛ ج2، ص134، 289.

الإسفراييني[39] (توفي418/ 1028) دون أن نتكلم طبعاً عن الغزالي[40]، فهؤلاء الثلاثة كلهم من أشهر الأشاعرة. لا نَنْسَ أنه قد راسل مُتكلِّماً مشهوراً آخر وهو فَخْر الدين الرَّازي[41] (ت. 606هـ/ 1209م) وذلك لهدف هو أن يجعله يتخلّى عن الفكر النظري كي يَنْخَرط في الطريق. لقد كتب إليه ابن عربي قائلاً: "فما لك يا أخي تبقى في هذه الوَرْطة ولا تدخُل طريق الرِّياضات والمُجاهدات والخَلْوات التي شَرَّعها رسول الله؟ [صلَّى اللَّه عليه وسلَّم]"[42]. لا شيء يسمح بصورة قَبْلية بأن نشتبه أو نَشُكّ في تاريخية هذه العلاقة بين الرجلين بالرغم من أنه ليس في حَوْزتنا أيّ أثر لرسالة أو رسائل الرازي التي كان من المُمكن أن تُوَجَّه إلى ابن عربي. وإذا ما اعتقدنا ما وَرَد في بعض المَخْطوطات فإن هُناك نصّاً قصيراً للشيخ الأكبر هو **رسالة في وُجُوه القَلْب** كان قد كَتَبه لنفس الهدف، بناءً على طلب الرَّازي ومن أجل أن يجعله يُعيد النظر في ما هو عليه[43].

في زمن ابن عربي كان مَذْهب الأَشاعِرة في الأندلس كما في باقي أقطار العالم الإسلامي هو المدرسة الأكثر انتشاراً، وكان **الإرشاد** لإمام الحَرَمَيْن هو واحداً من المؤلّفات الأكثر دراسة[44]. ومع ذلك، فقد كان من بين متصوِّفة الأندلس من كان مستمراً في الانتماء إلى المُعْتزلة، كما تُبَيِّن لنا ذلك هذه الحكاية الطريفة في **الفُتُوحات المكّية**[45]: "ولقيت أبا عبد اللَّه بن جُنَيْد من

---

(39) **الفُتُوحات**، ج1، ص204؛ ج2، ص134، 289

(40) لقد ذكر ابن عربي الغزالي كثيراً، انظر: على سبيل المثال **الفُتُوحات**، ج2، ص103، 262، 289، 345؛ ج4، ص89، 106، 260، إلخ.

(41) **رسالة إلى الإمام الرازي**، في **رسائل ابن عربي**، حيدرآباد، 1948، ترجمة ميشيل ڤالسان Michel Vâlsan, *Études traditionnelles*, juil.-oct. 1961.

(42) **رسالة إلى الإمام الرازي**. . .، ص4.

(43) انظر عثمان يحيى، *Histoire et classification*, R.G. nº 62 [**رسالة في أوجه القلب**. عناوين أخرى: **رسالة في بيان القلب**. **رسالة في معرفة القلب**. **رسالة في وجوه القلب**. **رسالة القلب وتحقيق وجوهه المقابلة لحضرة الرَّبّ**. **رسالة في الحضرات الإلٰهية**. **رسالة في التصوُّف**. **مُولّفات ابن عربي**، ص346-347. المترجم].

(44) حول هذا الموضوع انظر: *Le Monde des Ulémas*...., p.188.

(45) **الفُتُوحات**، ج2، ص182؛ لقد وَرَد هذا أيضاً في **الفُتُوحات**، ج3، ص45؛ و ج4، ص79.

شُيُوخ الطائفة من أهل قَبْرَفِيق من أعمال رُنْدة، وكان مُعْتزلي المذهب. فرأيته يمنع من التخلُّق (132) بالقَيُّومِيّة، فَرَدَدْتُه عن ذلك، فإنه كان يقول بخَلْق الأفعال للعِباد. فلما رجع إلى قولنا وأَبَنْتُ له معنى قوله تعالى ﴿ٱلرِّجَالُ قَوَّٰمُونَ عَلَى ٱلنِّسَآءِ﴾ فقد أثبت لهم درجة في القَيُّومية، وكان قد أتى إلى زيارتنا. فلما رجع إلى بلده مَشَيْت إلى زيارته في بلده فَرَدَدْتُه وجميع أصحابه عن مذهبه في خَلْق الأفعال".

إن هذا المشهد وكذا الرسالة المُوجّهة إلى الرَّازي لا ينبغي أن يُضَلِّلانِنا: فالشيخ الأكبر على العُمُوم يتبنَّى بالأحرى موقف اللّامُبالاة تجاه المُساجلات التي جعلت المُعتزلة والأشاعرة في تعارُض؛ فهو يكتفي في أغلب الأحيان بإثارة مَوْقف كُلّ واحد منهما وذلك من أجل تفنيدهما عند الاقتضاء، ولكن بدون أن يَتَورَّط حقيقة في المُنازعة. في الحقيقة إن ابن عربي لا يَرْفُض، على ما يبدو لنا، الأُطْروحات التي يُعلِّمها الطَّرَفان إلّا بمقدار تماديهما في الإجراء الذِّهْني، أي منهج الاستدلال الذي يقودهما إلى تدعيم هذه النظرية أو تلك: فبالنسبة إليه لا يُمكن للعقل أن يؤدّي إلى يقين حاسم، وإن أيّ واحد يَثِقُ فيه بصورة مبالغ فيها يكون مَحْكُوماً من هنا بأن لا يكتشف إلّا حقائق يُخطئ في اعتقاده بأنها حَقائقُ مُطلقة؛ ففي الخُصُومات التي تجعل المُتكلمين في تعارُض، مثل تلك التي تجعل الفُقهاء مُنْقسمين فيما بينهم، نجد أن لا أحد على خطأ وأن لا أحد على صواب؛ فمُختلف المقاطع من عمله التي أثار فيها ابن عربي مُشكلة نسبة الأفعال يبيّن طبعاً بالرَّغم من النصّ المُشار إليه أعلاه، أنه لا يرفض بصورة قَطْعِيّة المَوْقف المُعتزلي حول هذا الموضوع وإنما يسعى إلى أن يُبيِّن في أي مَنْظُور يكون هذا الموقف صالحاً وفي أي مَنْظُور يكون خاطئاً[46].

يحصل لابن عربي إذن أن يُعلِّم رَأْياً يتَّفق تارةً مع رأي الأشاعرة ويتَّفق مع رأي المُعتزلة تارةً أخرى - وفي الغالب يتَّفق مع الطرفين معاً. لكنه يصل إلى

(46) حول نسبة الأفعال، انظر: **الفُتُوحات**، ج1، ص177؛ ج2، ص66، 204، 604، 681؛ ج3، ص84، 211، 303؛ ج4، ص33، 3'، 129. المؤلَّف الأساسي حول المُناظرات الكلامية هو مؤلَّف: Daniel Gimaret, *Théories de l'acte humain en théologie musulmane*, Paris, 1980.

النتيجة عن طريق آخر مُختلف تماماً (133). إن هذا هو حال المُشكلة التي دار الجِدال حولها كثيراً وهي المُتعلِّقة برُؤية اللَّه في الآخرة وهي المُشكلة التي جعلتْ، كما نعلم، المُعتزلة والأشاعرة في تعارُض؛ فالمُعتزلة بحسب ابن عربي قد صَدَقُوا في نفي إمكان الرُّؤية لأن الأبصار لا يُمكن أن تُدْرِك إلّا رِداءَ الكِبْرياء؛ وهذا الرِّداء هو الخَلْقُ نفسه، نحن إذن عَيْنُ هذا الكِبْرياء الذي ترتديه الذات الإلٰهية. ينتج عن ذلك أننا، بمعنى ما، لا نَرَى إلّا أنفسنا. لكنّ ابن عربي يُعلن بعد هذا أن الأشاعرة من جِهتهم قد صَدَقوا من حيث إثباتِهم الرُّؤية، إذ إن الحِجاب لا يُمكنه إلّا أن يشهد المَحْجوب[47].

يَتَبَنّى ابن عربي تجاه الفلسفة نفس الموقف الذي تَبَنّاه تجاه علم الكلام. يقول: "فالفيلسوف ليس كلّ عمله باطلاً[48]". إن ابن عربي يبيّن بالضبط وجهة نظره في الباب 226 الخاص بالإرادة[49]. يقول: "ونَمنع من الفكر جُملة واحدة، لأنه يُورِث صاحبه التلبيس وعدم الصدق، وما ثم شيء إلّا ويجوز أن يُنال العِلْم به من طريق الكشف والوجود. والاشتغال بالفِكْر حِجاب، وغيرنا يمنع هذا، ولكن لا يمنعه أحد من أهل طريق اللَّه، بل مانعه هو من أهل النظر والاستدلال من عُلماء الرُّسُوم الذين لا ذَوْق لهم في الأحوال. فإن كان لهم ذَوْق في الأحوال كأفلاطون الإلٰهي من الحُكَماء فذلك نادر في القَوْم، وتجد نفسه يَخرج مَخْرج نفس أهل الكشف والوجود. [وما كَرِهَهُ من كَرِهَهُ من أهل الإسلام إلّا لنسبته إلى الفلسفة لجَهْلهم بمَدْلُول هذه اللفظة]".

إن الفيلسوف الحقيقي الوحيد، ذاك الذي يستحق اسم "الحكيم" (وهذا

(47) **الفُتُوحات**، ج4، ص245. [: "فلما أنزل كِبْرياءه منزلة الرِّداء المعروف عندنا علمنا ما الكبرياء (...) ورداء الكبرياء على وجهه، ووجه الشيء ذاته. فحالَ الحِجابُ بينك وبينه، فلم تصل إليه الرؤية فَصَدَّ (لن تراني) [قرآن] وصَدَقت المُعتزلة. فما وصلت الأعْيُن إلّا إلى الرِّداء وهو الكبرياء. وما تجلّى لك إلّا بنا، فما وصلت الرؤية إلّا إلينا ولا تعلقت إلّا بنا. فنحن عَيْن الكبرياء على ذاته (..) ولما كان عَيْن كبرياء الحقّ على وجهه، والحِجاب يشهد المَحْجُوب فثبت أنا نراه كما وسعناه فَصَدَق الأشعري وصَدَق قوله (تَرَوْن رَبّكم) كما صدق (لن تراني)". المترجم].

(48) **الفُتُوحات**، ج1، ص32.

(49) **الفُتُوحات**، ج2، ص523.

الاسم يُصبح مُرادفاً للعارِف gnostique) هو إذن في نظر ابن عربي ذاك الذي يبحث عن إتمام معارفه عن طريق التأمل والتجربة الرُّوحية. نَموذج هذا الفيلسوف هو ذاك الذي أطلق عليه الشيخ الأكبر في المقطع السابق اسم (134) "أفلاطون الإلٰهي". أما الآخرون، أولئك الذين لا يرتكزون إلّا على عَقْلهم الخاصّ لا يُمْسِكُون أبداً إلّا بجُزء صغير جداً من الحقيقة. إن هذا ما أراد الشيخ الأكبر إبرازه في الباب المُطَوَّل 167 من **الفُتُوحات**[50] حيث قام بعملية وصف بالطريقة المَجازِيَّة للمِعْراج المُزدوج لشخصين: الأول: مؤمن أو تابع يسير على آثار النبي، والثاني: فيلسوف، يعتمد على عَقْله من أجل أن يَقُوده إلى الحقيقة؛ ففي الوقت الذي يكون فيه التابع أو المؤمن مُعْتَمِداً في قيادته على النبي يدّعي الفيلسوف بأنه قادر على أن يُحقِّق لوحده المِعْراج السماوي. إننا نتنبّأ بما يلي من القِصّة: ففي كلّ سماء من السَّماوات السَّبْع حيث ينزلان عليها بصورة متتالية، نجد بأن التابع يُستقبل من طَرَف النبي الذي يَسْكُن في هذه السماء، ويُطلعه هذا الأخير على أسرارها وينقل إليه عُلومه الرُّوحانية، في حين يستقبل المَلَكُ الخادمُ لهذه السماء الفيلسوف ولا يُبَلِّغ لهذا الأخير إلّا جُزءاً من العلوم الكَوْنية الخاصّة بهذا الفَلَك. عند وصولهما إلى السماء السابعة، السماء الأخيرة، سماء إبراهيم يجد الفيلسوف نفسه ممنوعاً عن متابعة السير، فهو كما قيل له، ينبغي عليه أن يعود إلى الأرض، وأن يُؤمن، وبعد ذلك يسلك ثانية طريق التابع الذي استمرّ في سيره حتى بَلَغَ عَتَبة الحَضْرة الإلٰهية.

لقد التقى ابن عربي نفسه بما أطلق عليهم اسم «الفلاسفة المُنْكِرون»، ومن بينهم واحد بالأندلس سنة 586/ 1190 ينكر خَرْق العوائد والكَرامات. يقول ابن عربي: "[فإذا ظهر خَرْق عادة على مثل هذا فما هي كَرامةٌ عندنا لأن الكرامة تعود على من ظهرت عليه، وإنّما يتّفق لمن هذا مَقامُه مِثْل] ما اتّفق لنا في مَجْلس حَضَرنا فيه سنة ست وثمانين وخمسمائة، وقد حضر عندنا شخص فيلسوف يُنكر النُّبُوّة على الحدّ الذي يثبتها المُسْلِمون، ويُنكر ما جاءت به الأنبياء من خَرْق العَوائد وأن الحقائق لا تتبدَّل، وكان زمان البرد والشتاء، وبين أيدينا

(50) **الفُتُوحات**، ج2، ص273-279. هذا الباب ترجمه ستيفان روسبولي تحت عنوان: *L'Alchimie du bonheur parfait*, Paris, 1981.

مَنْقَلٌ عظيم يشتعل ناراً. فقال المُنْكِر المُكَذِّب : "إن العامّة تقول، (مُستندة في ذلك إلى قصة قُرآنية)، أن إبراهيم [عليه السلام] أُلقي في النار فلم تَحرقه، والنار مُحرقةٌ بطبعها الجُسُومَ القابلةَ للإحراق، وإنما كانت النار المَذْكورة في القُرآن في قِصّة إبراهيم الخليل عبارة عن غضب نَمْرُود عليه وحُنْقه. فهي نار الغضب (. . .) فلما فَرِغ من قوله قال له بعض الحاضرين مِمَّن كان له هذا المقام: "[فإن أريتُك أنا صِدْق ما قال اللَّه تعالى في النار أنها لم تحرق إبراهيم، وأن اللَّه جعلها عليه كما قال (بَرْداً وسَلاماً)، وأنا أقوم لك في هذا المقام مَقام إبراهيم عليه السلام في الذَّبِّ عنه لا أن ذلك كرامة في حَقِّي". فقال المُنْكِر: "هذا لا يكون".] فقال له: "أليست هذه هي النار المُحْرقة؟" قال: "نعم"، قال: "تراها في نفسك" ثم ألقى النار التي في المَنْقَل في حُجْر المُنْكِر وبقيت على ثيابه مُدة يُقلِّبها المُنْكر بيده. فلما رآها ما تَحْرقه تعجَّب، ثم ردّها إلى المَنْقَل. ثم قال له : "قرّب يدك أيضاً منها " فقرّب يده فأحرقته. [فقال له: "هكذا كان الأمر، وهي مَأمورة، تَحْرق بالأمر وتترك الإحراق كذلك، واللَّه تعالى الفاعلُ لِما يشاء]. فسلّم ذلك المُنْكِر واعترف"[51].

من بين فلاسفة الأندلس الذين التقى ابن عربي بهم ابن رشد الفيلسوف الأكثر شهرة، إننا نتذكر الحكاية المُتعلِّقة بالمُقابلة أو المُواجهة الأولى في قُرْطبة عندما كان عُمْر ابن عربي خمسة عشر عاماً تقريباً، في نفس المقطع من **الفُتُوحات**[52] يتحدث الشيخ الأكبر عن المُقابلة الثانية أو الاجتماع الثاني ـ إذا ما أمكن لنا استعمال هذا اللفظ بالنسبة للقاء خارج العالم الفيزيائي ـ الذي حصل في وقت مُتأخِّر مع مؤلِّف **تفسير ميتافيزيقا أرسطو [أو تفسير ما بعد الطبيعة]** : "ثُمّ أردتُ الاجتماع به مرّة ثانية فأُقيم لي رَحِمَهُ اللَّه في الواقعة في صُورةٍ ضُرِبَ بيني وبينه فيها حِجاب رقيق أنظر إليه منه ولا يبصرني ولا يعرف مكاني وقد شُغِلَ بنفسه عني فقلت: إنه غير مُراد لما نحن عليه". إن ابن عربي يُمَيِّز طبعاً كما نرى بين نوعين من الفلاسفة[53]؛ فمن جِهة، هُناك الفيلسوف ـ

(51) **الفُتُوحات**، ج2، ص371. من المُحتمل جداً أن يكون الشخص المجهول الاسم والذي قام بهذا الخَرْقَ للعادة هو ابن عربي نفسه.

(52) **الفُتُوحات**، ج1، ص154.

(53) يقول ابن عربي: "وأن الجاهل المُؤمن قد استحقّ دار السعادة (. . .) فسَلَبَ هذا العالِمَ =

الكافر الذي سيُعَذَّب في النار بالجهل الذي للمؤمن ـ الجاهل في هذا العالم (في حين أن هذا الأخير يستحق الجَنّة ويُجازى بالعِلْم الذي للفيلسوف ـ الكافر)؛ ومن جِهة أخرى، فإن الفيلسوف ـ المؤمن مثل ابن رشد، وهو أعلى من الأول بالتأكيد، تظلّ إمكانياته مَحدودة، إذ إنه لن يصل أبداً إلى مَرْتبة الوليّ. يبقى "أفلاطون الإلٰهي" إذن حالة استثنائية، وأن الشيخ الأكبر، على ما يبدو، لم يعرف له مَثيلاً أو مُنافساً من بين مُعاصريه.

زيادةً على ذلك، نُلاحظ ونحن نقرأ أعمال ابن عربي (136) أن مَعْرفته بالفَلْسفة قد كانت سَطْحيّة جداً وأنه لم يكنْ هَمُّه قَطُّ التوسع فيها. فَرَدُّ فِعله تجاه مقطع من كتاب **المدينة الفاضلة** للفارابي (ت. 339هـ/ 950م) يُتَرْجِم حقّاً نوع النُّفُور الذي تُحْدِثُه فيه اللُّغة الفلسفية. يقول: "ولقد رأيت بعض أهل الكُفْر في كتاب سَمّاه **المدينة الفاضلة**، رأيته بِيَد شخص بمَرْشانة الزيتون، ولم أكن رأيتُه قبل ذلك فأخذتُه من يده وفتحته لأرى ما فيه. فأول شيء وقعت عيني عليه قوله: "وأنا أريد في هذا الفصل أن ننظُر كيف نضع إلٰهاً في العالم"، ولم يقل "اللَّه"، فتعجَّبتُ من ذلك ورميتُ بالكتاب إلى صاحبه. [وإلى هذا الوقت ما وقفتُ على ذلك الكتاب][54]". هل كان ابن عربي يتجاهل اسم مؤلِّف **المدينة الفاضلة** "الزِّنْديق"، أم أنه لم يكن قد سمع قطّ اسم الفارابي؟ الأطروحة الأولى هي الأكثر احتمالاً. ألم يكن قارئ كتاب **إحياء علوم الدين** للغزالي قد قرأ، أو على الأقل قد تَصَفَّح، إن لم يكن قد قرأ كتاب **مقاصد الفلاسفة** فعلى الأقل

= المستحقَّ دارَ الشقاء عِلْمَه (...) فيتعذب بجَهْله (...) فخلع على هذا الجاهل المُؤمن الذي دخل الجنة بإيمانه (...) فنال المُؤمن بذلك العِلْم (...) دَرَجَة ما يطلبه ذلك العِلْم (...) ويُعطى ذلك الكافر جَهْل هذا المُؤمن الجاهل فينال بذلك الجهل دَرْك ذلك من النار...". **الفُتُوحات**، ج2، ص284. [يُميّز ابن عربي بين العالِم الكافر والمُؤمن الجاهل. على الشكل التالي: فالعالمُ الكافِرُ يستحقُّ دارَ الشقاء بكُفره ولا ينفعه عِلْمُه، فيتعذب بجَهْل المؤمن الجاهل. أما الجاهل المُؤمن فيستحقّ دار السعادة بإيمانه ويُعْطَى عِلْم العالِم الكافِر. فيكون الجاهل المُؤمن عالماً ومُؤمناً في الآخرة، ويكون العالِم الكافر كافراً وجاهلاً في الآخرة. وهذا يفيد أفضلية جهل المُؤمن على عِلْم الكافر في الدُّنيا والآخرة؛ إذ المُستفيد من عِلْم العالِم هو المُؤمن جاهلاً كان أو عالماً. أما عِلْم الكافر فلا يفيده عِلمُه في شيء. المترجم].

(54) **الفُتُوحات**، ج3، ص178.

كتاب **تهافُت الفلاسفة**، قد اكتسب بالضَّرُورة أُلْفة غير مُباشرة مع تيّارات الثقافة الفلسفية الإسلامية؟. وعلى أية حال، فإننا نلاحظ بأن أسماء ابن سينا والكندي أو كذلك ابن طُفَيْل ـ وهو أَنْدَلُسي مثله، وأكبر منه سنّاً بقليل ـ هي، إن لم نكن قد أَخْطأنا من جِهتنا، غائبة عن عمله. فإن كانت لديه بعض التصوُّرات حول ما يمثّله هؤلاء، فإنما هي لديه عن طريق المؤلَّفات التي تنتقدهم؛ فهو لم يَرَ أنه من النافع أن يناقشهم ولا أن يذكرهم. أكثر من ذلك، إن كان قد تعرّف شخصيّاً على ابن رشد، في إطار الظروف التي كنا قد أَشَرْنا إليها، فإنه لا شيء يُبيّن بأنه قد قرأ أعماله. وفي المقابل، فإنه يُحيل في مُناسبتين على الأقل إلى ابن السَّيِّد البَطَلْيَوسي (ت. 521هـ/ 1127م) وإلى تفسيره الفيثاغوري للتوحيد. ومن العجيب أن ابن السَّيِّد هذا مشهور في مؤلّفاته بالنحو وفِقْه اللغة [وليس كفيلسوف]. فتبعاً لأسين بلاثيوس[55] ـ الذي يبدو بأنه قد جهل ذكر ابن عربي لهذا المؤلِّف ـ فإن **كتاب الحدائق** le Livre des cercles ـ الكتاب الفلسفي الوحيد من بين كُتُب ابن السَّيِّد ـ قد تمَّت دِراسته أَساساً في الأوساط اليَهُودية الأندلسية. لقد عرض ابن السَّيِّد في هذه الرِّسالة نظاماً فيضيّاً أفلوطينيّاً دَمَج فيه عناصر من المذهب الفِيثاغوري، وهو ما لم يكن قد خَفِيَ عن الشيخ الأكبر [بل وقف على كلامه]. يقول (137) عن ابن السَّيِّد: "وكان رأيه في علم التوحيد رأي الفيثاغوريين، وهم القوم الذين أثبتوا التوحيد بالعَدَد وجعلوه دليلاً على أَحدية الحقّ[56]". إن ابن عربي يُلمح هنا بِصُورة بديهية إلى **كتاب الحدائق** ـ وبصُورة أكيدة جدّاً إلى الفَصْل الرابع منه، وهو فَصْل يُلخّص مذهب العَدَد عند الفِيثاغورية المُحْدَثة ـ

---

(55) Asín Palacios, *Obras escogidas*, 2, pp.487-562؛ انظر أيضاً: H. Corbin, *Histoire de la philosophie islamique*, pp.325-327.

[يرى هنري كوربان في هذا الكتاب أن ابن السَّيِّد فيلسوف مُعاصر لابن باجه، وكانت بينهما مُساجلات يدور موضوعها حول النحو والجدل، وأن كتب التراجم قد اعتبرته فقيهاً في النحو واللغة فقط. والحال أنه فيلسوف من بين فلاسفة الفَيْض، غير أن فلسفته مُخالفة لتلك التي نجدها عند ابن سينا. وأن كتابه الفلسفي الوحيد **كتاب الحدائق** كان معروفاً عند اليهود وترجموه إلى العبرية. ولقد أحصى أسين بلاثيوس أحد عشر كتاباً لهذا الرجل. المترجم].

(56) **الفُتُوحات**، ج3، ص358.

الذي أطلق عليه والحالة هذه اسم كتاب التوحيد في كتابه **شرح كتاب خَلْع النَّعْلَيْن**[57].

يَنْضاف إلى قلة معرفة هذه الفلسفة العربية جهلٌ فظيع بالفلسفة اليونانية. فما عدا ذكر كتاب **سِرّ الأسرار**[58] المَنسُوب خطأً إلى أرسطو pseudo- Aristote ـ وهو الكتاب الذي عرف انتشاراً لا يُقارن في العالم العربي ـ وكذلك ذكر **كتاب العناصر** لـ أبقراط[59]، فإن تلميحاته إلى أفلاطون، وسقراط أو أرسطو هي دائماً فَضْفاضة جداً، ونرى بأنه لم يكن قد قرأهم[60]؛ أما فيما يتعلَّق بتصوُّراته للأفلاطونية المُحدثة، فإنها ترجع أساساً، كما رأينا ذلك، إلى ابن مَسَرَّة وإلى إخْوان الصفا.

لنُسَجِّل أخيراً أن التَّلميح أو ذِكْر قولة لا يسمح لنا بأن نعتقد أن ابن عربي يَعْرف لُغات أخرى غير اللغة العربية، ومن المُرَجَّح أنَّ الأمازيغية le berbère التي كان يتمّ التحدث بها بشكل اعتيادي في الأَنْدَلُس في العَصْر الوسيط هي اللُّغة الأم لعدد كبير من شيوخه. وبالتالي، فإنه إن كانت لديه بعض التَّصَوُّرات المُتَعَلِّقة بالفلسفة وبالباطنية اليهودية ـ كما أذاع هذه الفرضية ر. أوستين

---

(57) **شرح كتاب خَلْع النَّعْلَين**، f 93b. يتعلَّق الأمر مع ذلك و بصورة لا تقبل النقاش بالكتاب الذي يحمل في اللائحة التي عرضها أسين بلاثيوس اسم **كتاب الحدائق**، زيادة على ذلك، أن ليس هُناك أي كتاب يحمل عنوان **كتاب التوحيد** في هذه اللائحة. ربما من المُمكن أن نستنبط من ذلك أن هذا الكتاب الذي تَمَتَّع على ما يبدو بانتشار واسع جدّاً بحيث لم يُشِرْ إليه أسين بلاثيوس، بأنه كان معروفاً بالعنوانين معاً.

(58) **التدبيرات الإلٰهية**، نيبرج، ص120.

(59) **الفُتُوحات**، ج1، ص56. لقد تعرَّف العرب على نظرية أبقراط بصدد العناصر من خلال كتاب حُنَيْن بن إسحاق الذي يحمل عنوان: **في الإسْطِقْسات على رأي أبوقراط** (انظر: *Gal*, S. I., 369). إن ابن عربي يُحيل هنا بلا شك إلى هذا الكتاب. ["وفي هذا خلاف بين أصحاب علم الطبائع عن النظر. ذكره الحكيم في الإسْطقسات، ولم يأتِ فيه بشيء يقف الناظر عنده، ولم نعرف هذا من حيث قراءتي علم الطبائع على أهله وإنما دخل به عليّ صاحبٌ لي وهو في يده، وكان يشتغل بتحصيل علم الطّبّ فسألني أن أمشيه له من جهة علمنا بهذه الأشياء من جِهة الكشف لا من جِهة القراءة والنظر. فقرأه علينا فوقفت منه على هذا الخلاف الذي أشرنا إليه. فمن هُناك علمته." **الفُتُوحات**، ج1، ص56. المترجم].

(60) انظر: على سبيل المثال كتاب **مُحاضرة الأبْرار**، المجلد الثاني، ص243، حيث يذكر حِكْمة منسوبة إلى كل واحد من هؤلاء الفلاسفة.

R.Austin بدون أن يستند في ذلك إلى أي مَصْدر مَضْبُوط[61] ـ ولاسيّما تلك المُتعلِّقة بالقَبّالة التي ازدهرت بالأندلس في هذه الفترة ـ، فإنه من المحتمل أنه قد اكتسب هذه التَّصورات من خلال لقاءاته مع الأُدباء اليَهُود الذين يتكلَّمون اللُّغة العربية. هكذا يذكر ابن عربي (138) نقاشاً دار بينه وبين أحد أَحْبار اليهود بصدد الدلالة الباطنية لحَرْف الباء[62]: وبهذه المناسبة نعرف أن ابن عربي قد عرف بأن التَّوْراة، كما هو الحال بالنسبة للقُرآن، قد بدأت بهذا الحرف. غير أنه، بالإضافة إلى ذلك، إذا ما سجَّلنا بعض الإحالات العامّة جداً إلى التَّوْراة[63]، فإننا لن نعثر، في المُقابل، بحسب علمنا، على أية إشارة، مثلاً، إلى كتاب

---

(61) ابن عربي، **فُصُوص الحِكَم**، مترجم تحت عنوان:
The Bezels of Wisdom, trad. de J. Austin, Londres, 1980, introduction, p.23.

(62) **الفُتُوحات**، ج1، ص83. [يقول ابن عربي : "قال لنا بعض الإسرائيليين من أحبارهم: "ما لكم في التوحيد حَظّ لأن سُوَر كتابكم بالباء" فأجبته : "ولا أنتم فإنَّ أول التَّوُراة باء" فأُفحم" . هنا نُسجِّل مُلاحظة وهي أن ابن عربي أَفْحَم الإسرائيلي. والحال أنه كيف يُفْحِمه ولديه فقط بعض التصوُّرات عن الباطنية اليهودية كما يزعم أوستين؟ طبعاً إن السيدة كلود عداس قد اعتبرت أُطْروحة هذا الأخير غير مُدعَّمة بمصادر. ونحن نسير في هذا المَنْحى مُتسائلين: كيف يمكن لابن عربي، وهو المُتضلِّع في بحر الحُروف الذي كتب فيه كثيراً، واعتبره عِلْم الأولياء، واستند في ذلك إلى بَحْر القُرآن الكريم، بأن يتأثر باليَهُود في هذا العِلْم؟ أليس العكس هو الصحيح؟ أليس اليهود هم الذين نقلوا الفلسفة الإسلامية إلى الفكر الجِرْماني كما أثبت ذلك الدكتور عبد المجيد الصغير في تقديمه لكتابنا: **إشكالية العقل والوجود في فكر ابن عربي: بحث في فينومينولوجيا الغياب؟** (مطبوع في دار المدار الإسلامي، بيروت، لبنان). المترجم].

(63) انظر: على سبيل المثال، **الفُتُوحات**، ج2، ص261 حيث أكد أن الآية ﴿وَلَا تَقُولَنَّ لِشَاْيْءٍ إِنِّي فَاعِلٌ ذَٰلِكَ غَدًا﴾ [الكهف: 23] توجد في التوراة. إن الإشارة التي تثير، بحسب علمنا، هذه الصيغة في العهد القديم هي في سفر الجامعة (Sir 39، 6)، لكن الأمر يتعلَّق بنص يوناني وليس بـ"لغة عِبْرانية".
[يتحدث ابن عربي هنا عن مَقام كان يجهله وهو مَقام القُرْبة دخله سنة 597 بمنزل إبحيسل بالمغرب، والتقى برجل بمنزل يسمّى آنحال، وكذلك بالأمير أبي يحيى بن واجتن، فتجسَّد له أبو عبد الرحمن السُّلَمي، وآنس به وذكر له إنكار موسى وعدم صبره مع الخَضِر، غير أنه لن يعصي له بعد ذلك أمراً فكان عليه أن يقدّم الصَّبْر على المشيئة فذكر ابن عربي شارحاً قوله التالي: "قال تعالى ﴿وَلَا تَقُولَنَّ لِشَاْيْءٍ إِنِّي فَاعِلٌ ذَٰلِكَ غَدًا﴾ [الكهف: 23] ﴿إِلَّآ أَن يَشَآءَ ٱللَّهُ﴾ [الكهف: 24] فأخّر الاستثناء وقَدَّمه موسى، فلم يَصْبِر. فلو أخّره لصَبَر، وهذه الآية مذكورة باللسان العِبْراني في التوراة". المترجم].

دَلالة الحائرين *le guide des Egarés* لابن مَيْمُون الذي كتبه نحو سنة 1190، وهو كتاب ذَكَره، في مقابل ذلك، ابن سَبْعِين. المُلاحظة نفسها تُطْرَح فيما يتعلَّق بمعرفة الشيخ الأكبر لثقافة اللغة الفارسية : فمن بين أصحابه وتلامذته الملمّين بالثقافة الفارسية ـ وخُصوصاً القُونَوي، وأوحد الدين كِرْماني (ت. 635هـ/ 1238م) حيث لا يُمكن للشيخ الأكبر أن يجهل وجود أعمال شيخ الإشراق الذي نُفِّذ فيه حكم الإعدام بحَلَب سنة 587/ 1191، فإن البحث، مع ذلك، في المتن الأكبري عن إحالة ما إلى **حكمة الإشراق** أو إلى كتابات أخرى للسُّهْرَوَرْدِي هو بحث لا يُجدي شيئاً.

أخيراً، فإن البعض قد عزا إلى ابن عربي معرفته بالثقافة الهندية، حتى إنهم قد نسبوا إليه ترجمة رسالة في اليُوغا وهي *l'Amratkund* **(كتاب حَوْض الحياة)** الذي يَرِدُ نصه أحياناً في مجموعات تضم المؤلَّفات الأصيلة للشيخ الأكبر: لقد تمكّنّا في وقت ليس ببعيد من الحصول على مثل هذا المَخْطوط، من القرن التاسع عشر صادرٍ من مُصنَّف مغربي خاصّ. طبعاً إن نسبة هذا الكتاب إلى ابن عربي هو عَبَث، كما بيّن ذلك ماسينيون، وعثمان يحيى[64] من بعده. ومع ذلك، فإن مَقالاً ظهر أخيراً يشهد على أن هذه الخُرافة مُستمرة حتى يومنا هذا.

(64) انظر بهذا الصدد عُثمان يحيى، *Histoire et classification*, R.G. ñ 230. [**كتاب حَوْض الحياة**. عنوانان آخران: "مرآة المعاني في إدراك العالم الإنساني"؛ "بَحْر الحياة"؛ **مؤلّفات ابن عربي، تاريخها وتصنيفها**، ص301-302، المترجم].



الفصل الخامس

أرض اللّٰه الواسعة



«أنا القُرآن والسَّبْع المَثاني»

يحكي الشيخ الأكبر لتلميذه القُونَوي: "لَمّا وصلتُ إلى بَحْر الرُّوم من بلاد أندلُس عزمت على نفسي أن لا أركب البَحْر إلّا بعد أن أشهد تفاصيل أحوالي الظاهرة والباطنة الوُجُودية مِمّا قدّر اللّه عليّ ولي ومني إلى آخر عُمْري". [قال رضي اللّه عنه]: "فتوجهتُ إلى اللّه في ذلك بحضور تامّ وشُهُود عامّ ومُراقبة كاملة، فأشهدني اللّه جميع أحوالي مِمّا يجري ظاهراً وباطناً إلى آخر عُمري، حتى صحبةَ أبيك إسحاق بن مُحَمَّد، وصحبتَك وأحوالك وعلومك وأذواقك ومقاماتك وتجلّياتك ومُكاشفاتك وجميع حُظوظك من اللّه، ثم ركبت البَحْر على بصيرة ويقين، فكان ما كان ويكون من غير إخلال ولا اختلال"[1].

لقد تمّت لابن عربي، على الأرجح هذه الرُّؤيا المُتعلِّقة بمُستقبله ومُستقبل تلامذته في الجزيرة الخَضْراء سنة 589/ 1193. وبالفعل، فإنه في هذا المَرْسى الأندلُسي الموجود على أطراف جَبَل طارق ـ أمام مَرْسى سَبْتة الذي تربط بينهما تجارة بحرية مُتصلة ـ هذه "الجزيرة المُخْضَرّة"، التي التقى فيها الخَضِر مع موسى، تبعاً لما يقوله الجُغرافيون العرب، كي (140) يُقيما جِدار بيتٍ لِيَتيمَيْن[2]، هي التي نزل فيها الشيخ الأكبر للمرّة الأُولى وهو مُتَّجه نحو المغرب في هذه السنة (سنة 589).

---

(1) مؤيّد الدين الجَندي، **شرح فُصُوص الحِكَم**، ص215-220 [النص مأخوذ من **شرح فُصُوص الحِكَم** لمؤيّد الدين الجَندي، صحّحه وعلّق عليه، السيد جلال الدين الآشتياني، مرجع مذكور، ص233-234. المترجم].

(2) لقد ورد هذا التقليد في كتاب **ذكر بلاد الأندلس**، 1، ص68؛ وعند الزُّهري (القرن7/ 12) في كتابه **كتاب الجغرافيا**، طبع من طرف م. الحاج صدوق، ص214. [من المعلوم أن قصة موسى مع العبد الصالح في القرآن الكريم قد ذكرت إقامة العبد الصالح لهذا الجدار وذلك في قوله تعالى ﴿فَٱنطَلَقَا حَتَّىٰٓ إِذَآ أَتَيَآ أَهۡلَ قَرۡيَةٍ ٱسۡتَطۡعَمَآ أَهۡلَهَا فَأَبَوۡاْ =

عند وصول ابن عربي إلى الجزيرة الخَضْراء قام بزيارة الشيخ إبراهيم بن طَرِيف العَبْسي[3]، وهو تِبْعاً لما يقوله مؤلّف كتاب **التكملة**[4]، تلميذ أبي الربيع المالقي[5] من مدرسة أَلْمَرية، ولابن مُجاهد قبل أن يصبح هو نفسه [أي ابن طَرِيف] شيخاً لأبي عبد اللّه القُرشي (ت. 599هـ/ 1202م)[6].

بعد مدة قليلة نزل ابن عربي بسَبْتة حيث بدأ سياحته في بلاد المغرب. لقد ظل على ما يبدو مدة في ميناء المغرب، وذلك بما فيه الكفاية كي يتابع على كل حال دروس ثلاثة مُحدّثين قاطنين بها وهم: عبد اللّه الحَجَري (ت. 591هـ/ 1194م) الذي نقل إليه **صحيح البخاري** في رمضان سنة 589[7]،

= أَن يُضَيِّفُوهُمَا فَوَجَدَا فِيهَا جِدَارًا يُرِيدُ أَن يَنقَضَّ فَأَقَامَهُۥ قَالَ لَوْ شِئْتَ لَتَّخَذْتَ عَلَيْهِ أَجْرًا﴾ [الكهف: 77]. وقوله تعالى ﴿وَأَمَّا ٱلْجِدَارُ فَكَانَ لِغُلَٰمَيْنِ يَتِيمَيْنِ فِى ٱلْمَدِينَةِ وَكَانَ تَحْتَهُۥ كَنزٌ لَّهُمَا وَكَانَ أَبُوهُمَا صَٰلِحًا فَأَرَادَ رَبُّكَ أَن يَبْلُغَآ أَشُدَّهُمَا وَيَسْتَخْرِجَا كَنزَهُمَا رَحْمَةً مِّن رَّبِّكَ وَمَا فَعَلْتُهُۥ عَنْ أَمْرِى ذَٰلِكَ تَأْوِيلُ مَا لَمْ تَسْطِع عَّلَيْهِ صَبْرًا﴾ [الكهف: 82]. المترجم].

(3) **الفُتُوحات**، ج1، ص617، حيث يذكر ابن عربي بأنه قد التقى به بالجزيرة الخضراء عام 589 ["وهذا مذهب [أي الوعد بالشفاعة] شيخنا أيضاً أبي إسحاق بن طَرِيف وهو من أكبر من لقيته. ولقد سمعت هذا الشيخ يوماً وأنا عنده بمنزله بالجزيرة الخضراء سنة تسع وثمانين وخمسمائة". المترجم]؛ انظر أيضاً: «المُلخَّص» الذي خَصّصه له في «رسالة» **رُوح القُدس**، حيث يذكر بأنه قد قصده مرتين بالجزيرة الخضراء ومرة بسَبْتة مع صاحب ابن عربي عبد اللّه الحَبَشي (لقد حصل هذان اللقاءان الأخيران، كما سنرى حوالى 594-595). انظر **رُوح القُدس**، رقم 25، ص119؛ *Soufis d'Andalousie*, pp.141-142؛ و**كتاب الكُتُب**، ص9، ضمن **الرسائل**، حيدرآباد، 1948.

(4) **التكملة**، طبعة Bel et Bencheneb, Alger, 1910, n̊ 402؛ انظر كذلك: صَفيّ الدين بن أبي المَنْصور، **الرسالة**، ص118، والمُلَخص البيبليوغرافي الذي خصّصه دنيس غريل Denis Gril, p.218.

(5) لقد كان أبو عبد اللّه المالقي فعلاً تلميذاً لابن العَرِيف؛ حول هذا الرجل، انظر: **الفُتُوحات**، ج3، ص508؛ ج4، ص474؛ **رُوح القُدس**، ص99، 120؛ *Soufis d'Andalousie*, pp.110, 143؛ والملخص البيبليوغرافي، ص222.

(6) مُتصوّف أندلسي من الجزيرة الخضراء، لقد كان شيخَه أبو الربيع المالقي. انظر: ابن عربي، **كتاب التجلّيات**، ص26، ضمن **الرسائل**؛ **الرسالة لابن أبي المَنْصور**، ص88، 111-116 و**الملخّص**، ص232.

(7) *الفُتُوحات، ج1، ص32؛ ج3، ص334؛ الإجازة، ص180؛ وحول ابن الحَجَري، انظر: التكملة، طبعة كوديرا، رقم 1416، ونَيْل الابتهاج، ص135.*

وابن الصائغ[8] (ت. 600هـ/ 1203م)، ناقل ابن بَشْكُوال وابن قُزْمان، والذي كان أيضاً مُتَصَوِّفاً بلغ مرتبة "الكِبْرِيت الأَحْمر[9]" بحسب ما يقوله ابن عربي، وأخيراً أبو أيوب الفِهْري (توفي609/ 1212) تلميذ ابن حُبَيْش وابن بَشْكُوال في العلوم الدينية التقليدية، وفي نفس الوقت (141) صاحب أبي يَعْزَى وأبي مَدْيَن، ومات شهيداً في معركة العُقاب[10] Las Navas de Tolosa. وكان قاضي سَبْتة أبو إبراهيم بن يَغْمُور (ت. ca 609هـ/ 1212م) من بين السامعين لهذا الحديث والحاضرين لهذه الدُّرُوس. لقد عَقَد ابن عربي معه علاقة صداقة ويُثني في **الفُتُوحات** على استقامته العجيبة[11]؛ فهذا القاضي يُمثّل بالنسبة لابن عربي نموذج الحاكم العادل: فالغَضَب لا يعرف إليه سبيلاً، وعندما يقيم الحدّ على أحد، ويطبّق أحكام الشريعة، فإنه يتصرَّف فقط طاعة للّه ورحمة بالجاني الذي يجد نفسه بذلك مطهّراً من غَلَطه. إن هذا هو خُلق أبي إبراهيم الذي هو: "غزير الدمعة طويل الفِكْرة كثير الذِكر يُصلح بين القبيلتين بنفسه"[12].

---

(8) **الفُتُوحات**، ج2، ص528؛ ج3، ص334؛ ج4، ص489؛ **رُوح القُدس** رقم 38، ص123؛ *Soufis d'Andalousie*, p.151؛ **التَّشَوُّف إلى رجال التَّصَوُّف**، رقم 198، ص377؛ **التَّكْمِلة**، طبعة كوديرا، رقم 2070؛ **صِلة الصِّلة**، رقم 391، ص200.

(9) **رُوح القُدس**، ص123. إن الكبريت الأحمر هو رمز خيميائي يُعيّن المادة القادرة على تحويل الفِضّة إلى ذَهَب. يستخدم ابن عربي هذه العِبارة في هذا المعنى في كتابه **التدبيرات الإلٰهية**، نيبرج، ص219. غالباً ما تُستعمل هذه العبارة في التصوُّف كي تعيّن المَرْتبة الروحية العُليا التي يصل إليها الوَلي، وإن ابن عربي قد وصفه مُريدوه بالكِبْريت الأحمر؛ فلقد اتخذ الشَّعْراني (توفي 973/ 1565) هذه العبارة عنواناً لأحد مُؤلَّفاته الذي خصَّصه لعُلوم مؤلِّف **الفُتُوحات**، وهو **الكِبْريت الأَحْمَر في بيان عُلوم الشيخ الأَكْبر**، القاهرة، 1369هـ، (على هامش كتابه **اليَواقيت والجَواهر**).

(10) **الفُتُوحات**، ج3، ص334؛ **الإجازة**، ص180؛ **التَّشَوُّف إلى رجال التَّصَوُّف**، رقم 240، ص415؛ **التكملة**، طبعة مُحَمّد بن أبي شنب، رقم 536؛ ابن قُنْفُذ، **أُنس الفقير**، ص32.

(11) **الفُتُوحات**، ج3، ص334. لقد كان ابن يَغْمُور قاضياً في فاس، وسَبْتة، بَلَنسية، وجَيَّان Jaen، إلخ. [ولقد رأيت ذلك لبعض قُضاة المَغْرب قاضي مدينة سَبْتة يقال له أبو إبراهيم ابن يَغْمُور، وكان يسمع معنا الحديث على شيخنا أبي الحسن بن الصائغ من ذُرِّيَّة أبي أيوب الأنصاري، وعلى أبي الصبر أيوب الفِهْري، وعلي عبد اللّه أبي مُحَمّد بن عبد اللّه الحَجَري بسَبْتة في زمان قضائه بها". المترجم].

(12) **الفُتُوحات**، ج3، ص334.

لن يمكث ابن عربي كثيراً في سَبْتة، إذ إنه سوف يتجه نحو تونس، وبالضبط عند الشيخ عبد العزيز المَهْدَوي. فكرة هذه الزيارة قد أتته بصورة مُفاجئة: يحكي في **رُوح القُدس**[13] أنه في سنة 589، وهو بإشبيلية [في النص: شَذْوَنة] خرج منها في أحد الأيام سائحاً عبر الساحل الغربي، فوصل إلى قرية رُوطة[14] Rota، وأقام في مسجدها صلاة الجمعة. وهنا سيلتقي لأول مرة بمُحَمَّد ابن الأشرف الرُّنْدي، واحد من الأَبْدال السبعة. يقول: "وأخبرني بأمور كثيرة، ووعدني أن ألقاه بإشبيلية، فأقمتُ معه ثلاثة أيام وانصرفت، فأخبرني بكل ما يتَّفق لي بعد مُفارقته حَرْفاً حَرْفاً، فكان ذلك كذلك. فلما وصلت إلى إشبيلية أقام اللَّه بخاطري الرِّحلة إليه لأراه وأنتفع به، وكان ذلك يوم الثلاثاء، فشاورتُ الوالدة في السفر فأذنتْ لي. فلما كان في غد قَرَع إنسان عليّ الباب فخرجتُ، فوجدتُ إنساناً من البادية فقال: "أنت مُحَمَّد بن العربي؟" فقلت له: "نعم". قال: "كنت أمشي بين مُلْجانة ومَرْشانة بالأمس اثني عشر فرسخاً من إشبيلية، فلقيني رجل له هَيْبة وهِمّة فقال: أنت تسير إلى إشبيلية؟ قلت: نعم. قال: سَلْ عن دار مُحَمَّد بن العربي واجتمع معه، وقل له : صاحبُك الرُّنْدي يُقرئك السلام، وهذا كان طريقه إليك، ولكن خطر لك الساعة أن ترحل إلى تُونس فَسِرْ مُسَلَّماً عافاك اللَّه، واجتماعنا إن شاء اللَّه إذا وصلت إشبيلية"، فكان كما قال. فرحلتُ أنا في اليوم الثاني لزيارته[15] [أي الشيخ المَهْدَوي]".

---

(13) **رُوح القُدس**، رقم 18، ص110-113؛ *Soufis d'Andalousie*, pp.128-133، **الفُتُوحات**، ج2، ص7.

(14) هذه المدينة الصغيرة التي ما تزال قائمة إلى اليوم، الموجودة على طول الساحل غير بعيد من قادش كان فيها مسجد مشهور في الأندلس كلها، والذي كان قد أضحى مَزاراً.
انظر: المَرّاكُشي، **المُعجِب**، ص228، حيث يُؤكد أن الناس يأتون إليه من جميع جِهات الأندلس كي يؤدوا الصلاة بهذا المسجد.

(15) لنتذكر أن ابن عربي كتب رسالة **رُوح القُدس** سنة 600 بمكّة إلى عبد العزيز المَهْدَوي. [يقول في بداية هذه الرسالة: "من العبد الضعيف الناصح الشفيق المأمور بالنصح لإخوانه(...) مُحَمّد بن عليّ بن مُحَمّد بن العربي (...) إلى وليّه في اللّه تعالى. (...) أبي مُحَمّد عبد العزيز بن أبي بكر القُرَشي المَهْدَوي، نزيل تُونس....". ويقول في خاتمتها: "وكتب إليكم وليّكم بهذه الرسالة من مكّة حرسها اللّه وشرّفها في شهر ربيع الأول سنة ستمائة". المترجم].

في بداية **الفُتُوحات المكّية**[16] يحكي الشيخ الأكبر عن رحلتين إلى تونس لزيارة الشيخ المَهْدَوي، الأولى سنة 590/ 1194 عاد بعدها إلى الأندلس، والثانية سنة 598/ 1201 اتجه بعدها نحو القاهرة دون أن يعود قطّ إلى الغرب. المشهد الذي حصل له في رُوطة قد تمّ بالضبط سنة 589، أياماً قليلة قبل نزوله بالجزيرة الخضراء، وأن وصوله إلى تونس كان سنة 590هـ، لأنه تبعاً لما ورد في النص عاد ابن عربي إلى إشبيلية حيث وجد الرُّنْدي.

تُثير هذه الحِكاية الواردة في **رُوح القُدس**، فضلاً عن ذلك، سؤالاً وهو: إن كان ابن عربي قد ترك إشبيلية منذ زمان كي يرى المَهْدَوي فإنما لأنه يعرفه بالاسم وبفعل الشهرة. من هو هذا الذي تحدّث له عنه؟ إننا لا نستطيع أن نُجيب عن هذا بشكل دقيق، لكن من المُحتمل أن يكون واحداً من شيوخه المُرتبطين بأبي مَدْيَن، والذي كان هو أيضاً من بين شيوخ المَهْدَوي.

إن ابن عربي قد تَوقّف، بدون شك، بين سَبْتة وتونس، بتِلِمْسان اللّهم إن لم يكن هذا التوقف قد حصل عند عودته [إلى إشبيلية]. وعلى كل حال، فإنه أقام بتِلِمْسان سنة 590/ 1194[17]، وبها التقى بالشاعر الصوفي أبي يزيد الفَزازي (ت. 627هـ/ 1230م)[18]. خلال هذه الرحلة إلى تِلِمْسان تعرَّف ابن عربي على رجل وَلِيّ هو أبو عبد اللَّه الطَّرْطُوسي[19] الذي أبدى انتقاداً لأبي مَدْيَن أثناء لقاء جرى بينه وبين ابن عربي ـ الذي يُكِنّ إجلالاً لامُتناهياً لأبي مَدْيَن ـ فكَرِه الطَّرْطُوسي، وفي نفس الليلة رأى ابن عربي رسول اللَّه [صلَّى اللَّه عليه وسلَّم] في المنام يؤنّبه: "قال لي رسول الله [صلَّى اللَّه عليه وسلَّم]: "لِمَ تَكْرَه فُلاناً؟" فقلت: "لبُغضه في أبي مَدْيَن" فقال لي: "أليس يُحبُّ اللَّه ويُحبُّني؟"

---

(16) **الفُتُوحات**، ج1، ص9.

(17) **الفُتُوحات**، ج1، ص379؛ ج4، ص498.

(18) **الفُتُوحات**، ج1، ص379 [«فكل مُتردِّد بين هَواءين لا بُد من هَلاكه كما قال صاحبنا أبو زيد عبد الرحمن الفازازي رحمه اللَّه:

هوىً صحيحٌ وهواءٌ عليلُ صلاحُ حالي بهما مستحيلُ

أنشدنيها لنفسه بتِلِمْسان سنة تسعين وخمسمائة". المترجم]. حول الفازازي، انظر: **التكملة**، طبعة كوديرا، رقم 1641؛ **نيل الابْتِهاج**، ص163؛ *GAL*, S.I., 482.

(19) **الدُّرّة الفاخرة**، رقم 66، in *Soufis d'Andalousie*, p.175؛ و**الفُتُوحات**، ج4، ص498.

فقلت له: "بلى يا رسول اللَّه إنه يُحبّ اللَّه ويُحبُّك" فقال لي: "فلِمَ بغضته لبُغضه أبا مَدْيَن (143) وما أحببته لحبّ اللَّه ورسوله؟" فقلت له: "يا رسول اللَّه من الآن إني واللَّه زَلَلتُ وغَفِلتُ والآن فأنا تائبٌ وهو من أحبّ الناس إليّ. فلقد نَبَّهْتَ ونَصَحْتَ [صلَّى اللَّه عليك]". فلما استيقظت أخذتُ معي ثوباً له ثمن كثير أو نَفَقة، لا أدري، وركبت، وجئت إلى منزله فأخبرته بما جرى فبكى وقبل الهدية وأخذ الرُّؤيا تنبيهاً من اللَّه، فزال عن نفسه كراهته في أبي مَدْيَن وأحبَّه"[20].

لا يَنفصل اسم تُونس تقريباً عن اسم جامع الزَّيْتونة الذي بُني سنة 114/ 732[21]. ومع ذلك، فإن الإدريسي (ت. حوالى 560هـ/ 1165م) لم يَقُلْ كلمة واحدة عنه في كتابه **نُزْهة المُشتاق**. يقول: "وهي مدينة [تونس] حسنة يُحيط بها من جميع جِهاتها فُحوص ومَزارع للحِنْطة والشعير [...] [وهي الآن في حين تأليفنا لهذا الكتاب] مَعْمُورة مَوْفُورة الخَيْرات يَلجأ إليها القريب والبعيد، وعليها سُوْرُ تُراب وثيق، ولها أبواب ثلاثة، وجميع جَنانها ومزارع بقولها في داخل سُورها، وليس بها خارج السُّور شيء يُعَوَّل عليه"[22].

هل هذه المدينة أعجبت ابن عربي؟ بلا شكّ، لأنه، منذ أن وصل إليها سنة 590/ 1194 ظلَّ فيها عاماً تقريباً بصحبة الشيخ عبد العزيز المَهْدَوي، وشيخ هذا الأخير ابن خَمِيْس الكِناني الجَرّاح، تلميذ آخر لأبي مَدْيَن، كان يسكن بالمَرْسى. يقول عنه ابن عربي بأنه: "جرايحي بمدينته تونس. لقيتُه وَزُرْتُه حافياً على قدمَي في شدة الحَرّ تأسِّياً بشيخَيَّ أبي يعقوب وأبي مُحَمَّد. قالا لي: إنهما زاراه على هذه الحالة، له بركات، وحسبي علمك بحاله"[23]. يحكي ابن عربي في مقطع من كتابه **الدُرَّة الفاخرة** عن تجاذب عميق، بل وعن تواطؤ تمّ بسرعة

---

(20) **الفُتُوحات**، ج4، ص498.

(21) حول جامع الزيتونة، انظر: *EI² s.v. Masjid*

(22) **نُزْهة المُشْتاق**، ترجمه دوزي Dozy, p.130؛ انظر أيضاً: ترجمة الحاج صدوق: **المَغْرِب في القرن الثاني عشر**، O.P.U 1983, p.122؛ ياقوت، **مُعْجم البلدان**، بيروت، 1936، 2، ص60 وما بعدها. لقد قدّم الزُّهْري، وهو جغرافي مُعاصر للإدْرِيسي وصفاً لجامع الزيتونة. انظر: **كتاب الجغرافيا**، طبعة، م حاج صدوق، فقرة 275.

(23) **رُوح القُدس**، رقم 52، ص125؛ *Soufis d'Andalousie*, pp.157-158.

بينه وبين الكِناني. فهذا الرجل : "كان من أكابر القوم، وهو من جُملة أشياخ عبد العزيز المَهْدَوي. غير أن عبد العزيز لم يَكُنْ يَعرف قدره، وكان الشيخ (144) يتستَّر عنه (...) قُمْتُ في صحبته دون السنة، وكان يسألني أن لا أُعَرِّف عبد العزيز المَهْدَوي بحاله ولا غيرَه، وكان يسألني أن لا أعرف"[24]. إن ابن عربي، على ما يبدو، قد عرف كيف يخترق، على النقيض من المَهْدَوي مدى الاتساع الروحاني للشيخ الكِناني. هذه الفكرة التفصيلية هي أكثر وضوحاً ولاسيّما في نص من **الفُتُوحات** الذي يُوحي بأن حِدّة الذهن أو نفاذ البصر هو مُتبادل بينهما [أي بين ابن عربي والكِناني]. وبالفعل، فإن ابن عربي في خطبة هذا الكتاب يحكي ـ بنبرة أو أسلوب يكشف عن بعض الأسى ـ عن عدم الْتِفات الشيخ المَهْدَوي إليه، وما لاحظ فيه من النقص. غير أن ابن عربي يكتب قائلاً: "وعَذَرْتُه في ذلك، فإنه أعطاه ذلك مني ظاهر الحال وشاهد النص، فإني سترتُ عنه وعن بَنِيه ما كنتُ عليه في نفسي بما أظهرته إليهم من سوء حالي وشَرَه حِسِّي..."[25]. إن واحدة من الأسباب التي كانت وراء هذا الرفض الأولي من طرف المَهْدَوي، وهو رفض عانى منه ابن عربي هو، كما تقول الأبيات، المشهورة التي قَرَع بها يوماً في بعض المَجالس أسماع المَهْدَوي ومُريديه وهي:

أنا القرآنُ والسبعُ المَثاني وروحُ الرُّوحِ لا روحُ الأواني[26]

---

(24) **الدُّرَّة الفاخرة، في** *Soufis d'Andalousie*, pp.157-158. [هذا المقطع مأخوذ من **مُختصر الدُّرَّة الفاخرة**، مرجع مذكور، ص72–73. واسم الكِناني هنا مذكور باسم: أبو مُحَمّد جَرّاح المُرابط، بمَرْسى عِيدُون من أحْوَاز تونس. المترجم].

(25) **الفُتُوحات**، ج1، ص9.

(26) سوف يُسجِّل ابن عربي هذا البيت [هذه القصيدة] فيما بعد في كتاب **الإسراء إلى المقام الأسرى**، الذي حَرَّره بفاس سنة 594/ 1198. نفس هذا البيت استعاده الشُّشْتَرِي (توفي 668/ 1269). انظر: لوي ماسينيون .Passion, 2, p440. لنتذكر بأن عبارة "السَّبْع المثاني" هي تعيين تقليدي لسُورة الفاتحة. [الأبيات كما هي واردة في خطبة **الفُتُوحات** هي كما يلي:

أنا القرآنُ والسبعُ المثاني وروح الروح لا روح الأواني

فؤادي عند معلومي مُقيمٌ يُشاهِدهُ وعندكم لِساني

فلا تنظرْ بِطَرْفِكَ نحو جسمي وعَدِّ عن التنعُّم بالمَغاني =

إن مثل هذا الإثبات ـ له طابع تَجْديف واضح ـ من حيث إنه يجعل المُتكلِّم يَتَماهى مع الكلام الإلٰهي نفسه، وأن ابن عربي في الجُمْلة التي ذكرناها يبدو أنه يشير إلى أن الأمر لا يَتعلّق بشَطْح تحت سُلطان جذبة رُوحانية، وإنما يتعلَّق الأمر بإثارة مَقْصُودة أو تحريض مُتَعَمّد من أجل إخفاء عبوديته ـ لمدة مُعيَّنة. غير أنه يضيف على الفور مُلاحظة تبيِّن بأن هذا البيت المُزْعج، إن كان قد أنشده مع سبق الإصرار، فإنه لا يُعبّر عن كبرياء وليس صادراً عن زهو الأنا. يقول: "فواللّه ما أنشدتُ من هذه القطعة بيتاً إلّا وكأني أسمعه ميتاً [وسبب ذلك حكمة أبغي رضاها وحاجة في نفس يعقوب قضاها]. وما أحسَّ بي من ذلك الجمع المُكرم إلَّا أبو عبد الله المُرابط [كَلِيمُهم المُبَرِّز المُقَدَّم] ولكن بعض إحساس، والغالب عليه في أمري الالتباس. وأما الشيخ المُسِنّ المرحوم جَرّاح فكنت قد تكاشفت معه (145) على نيّة في حَضْرة عليّة"[27].

الصديق المشترك لابن عربي والكِناني هو الخَضِر. يقول: "ثم اتَّفق لي مرّة أخرى أني كنت بمَرْسى تونس بالحفرة في مركب في البحر، فأخذني وجع في بطني، وأهل المركب قد ناموا. فقمتُ إلى جانب السفينة وتطلعت إلى البحر، فرأيت شخصاً على بُعد في ضَوْء القمر، وكانت ليلة البَدْر، وهو يأتي على وجه الماء حتى وصل إليّ فوقف معي، ورفع قدمه الواحدة واعتمد على الأخرى فرأيت باطنها وما أصابها بلل، ثم اعتمد عليها ورفع الأخرى فكانت كذلك، ثم تكلَّم معي بكلام كان عنده، ثم سلّم وانصرف يطلب المنارة محرساً على شاطئ البحر على تلٍّ بيننا وبينه مسافة تزيد على ميلين، فقطع تلك المسافة في خطوتين أو ثلاث [فسمعت صوته وهو على ظهر المنارة يسبح اللّه تعالى] وربما مشى إلى شيخنا جَرّاح بن خَمِيْس الكِناني، وكان من سادات القوم مُرابطاً بمَرْسى عِيدُون، وكنت جئت من عنده بالأمس من ليلتي تلك..."[28]. إن التلميح إلى الشيخ

= وغُصْ في بَحْر ذاتِ الذّات تُبصِرْ عجائبَ ما تبدّت للعِيانِ
وأسرارٌ تراءتْ مُبهَماتٌ مُستّرةً بأرواحِ المَعاني

(المترجم)].

(27) الفُتُوحات، ج1، ص9-10.
(28) الفُتُوحات، ج1، ص186.

الكِناني يسمح لنا بأن نُحدِّد هذا اللقاء الثاني مع مُحاور موسى في عام 590هـ بكل تأكيد، وليس في عام 598هـ، أثناء النُّزُول الثاني لابن عربي في تونس؛ وبالفعل، فإن ابن عربي، في كُتيِّب قيَّده سنة 590هـ، عند عودته إلى تونس، والذي سنرجع إليه مُطوَّلاً في ما بعد، قد ذكر الشيخ الكِناني، واستعمل عبارة التَّرَحُّم وبيَّن بأنه قد دُفِنَ بِمَرْسى عِيدُون[29]. وإذن، فإن الشيخ الكِناني توفي سنة 590/ 1194 بين المُدّة التي وصل فيها ابن عربي إلى تونس وعودته إلى إشبيلية أقل من سنة فيما بعد. إنه إذن خلال هذه المدة من الزمان حصل اللقاء مع الخَضِر بمَرْسى تونس بالضبط.

إن موقف المَهْدَوي تجاه ابن عربي سنة 590هـ يُفاجئنا كثيراً، لأنه إن كان يجد نفسه على مسافة بينه وبين هذا التلميذ [أي ابن عربي] ـ الذي هو تقريباً فريد من نوعه ـ، فإنَّ العكس لم يكن صحيحاً؛ فابن عربي يُكِنّ احتراماً عميقاً وحقيقيّاً لهذا الشيخ.

لنتذكّر أن ابن عربي قد كتب **رُوح القُدس** فيما بعد من أجل هذا الشيخ ومن أجله شرع في تحرير كتابه **الفُتُوحات المَكيّة**، حيث يُشير إليه دائماً باسم الوَلِيّ (146)، "الصديق". لكن ليس هذا هو كل ما هُنالك؛ فَفَوْر عودته من تونس كتب ابن عربي رسالة مُوَجَّهة إلى أصحاب المَهْدَوي، وبالضبط إلى ابن عمه أبو الحسين بن العربي وهو أيضاً تلميذ المَهْدَوي. إن هذا النص المَطْبُوع مؤخراً[30] يتضمن قسماً خاصّاً بمَناقب الشيخ المَهْدَوي[31]. بالإضافة إلى ذلك، يُعلن ابن عربي لقارئه بأنه سيَشْرع في تأليف كتاب مُستقلّ تماماً خاص بفضائل الشيخ التونسي[32]. أخيراً، أفلم يُصرّح ابن عربي في مقطع من **خُطبة الفُتُوحات** والذي أَحَلْنا إليه من قبل، أن المَهْدَوي، ورفيقه ابن المُرابط وكذلك هو ورفيقه

---

(29) انظر: **الرسالة**، هو كُتيِّب مطبوع بلا عنوان، في **ألِف**، رقم 5، يوجد المقطع الخاص بالكِناني في الصفحة 30.

(30) حول العنوان الحقيقي لهذه **الرسالة** التي طُبعت من طرف أ. الطاهر A. Taher، انظر: أسفله في الفصل الخامس.

(31) **الرسالة**، في **ألِف**، رقم 5، ص29-32.

(32) مما لاشك فيه أن هذا الكتاب يتطابق مع الرقم 119R.G (**مؤلَّفات ابن عربي، تاريخها وتصنيفها**) لعثمان يحيى وعنوانه هو: **فضائل الشيخ عبد العزيز المَهْدَوي**.

الحَبَشي بقوله: "فَكُنّا الأَرْبعة الأَرْكان[33] "، وهو تلميح واضح إلى الأَوْتاد الأربعة؟. لكن صحيح أن الأمر يتعلَّق هذه المرة بنُزول ابن عربي الثاني بتونس بعد ثماني سنوات.

بعد هذا فإنه إنْ كانت سنة 590/ 1194 في تاريخ ابن عربي هي السنة التي انفتحت أمامه فترة طويلة من الهيمان داخل فَضاء من أبعاد ثلاثة، فإنها هي أيضاً مَطْبُوعة أساساً بدخوله فيما أطلق عليه اسم (أرض اللّه الواسعة، قُرآن، 4: 97)[34]، ودخوله منزل الرُّمُوز. إن هذه الأرض الواسعة التي لم يَرْسم قطّ أيُّ جُغرافي خريطة لها، والتي، يقول لنا [ابن عربي] بأنه، قد دخل إليها وعُمْره ثلاثون عاماً كي لا يُغادرها أبداً، هي أرض يُطلِق عليها الشيخ الأكبر أحياناً اسم "أرض الحَقِيْقة"، وخصَّص لها الباب الثامن من **الفُتُوحات** بكامله[35]. إن مفهوم العالم الذي "فيه تَتَجَسَّد الأرواح وتَتَرَوْحَن الأجساد" لم يكن خاصّاً بابن عربي. فنحن نجده بأسماء مختلفة عند مؤلِّفين سابقين عن ابن عربي بل وحتى في تقاليد ما قبل إسلامية[36]. لقد خص هنري كوربان لهذه المسألة كتاباً هامّاً[37] جمع فيه (147) مُختلَف المُعطيات والتَّرجُمات أو تحاليل لنصوص عدد من

---

(33) **الفُتُوحات**، ج1، ص10. [: "فكُنّا الأَرْبعة الأَرْكان". المترجم]. يذكر ابن عربي في هذا المقطع نزوله الثاني بتونس سنة 598. [لم أعثر على هذا التاريخ في هذه الخطبة. المترجم].

(34) [﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ تَوَفَّىٰهُمُ ٱلْمَلَٰٓئِكَةُ ظَالِمِىٓ أَنفُسِهِمْ قَالُوا۟ فِيمَ كُنتُمْ قَالُوا۟ كُنَّا مُسْتَضْعَفِينَ فِى ٱلْأَرْضِ قَالُوٓا۟ أَلَمْ تَكُنْ أَرْضُ ٱللَّهِ وَٰسِعَةً فَتُهَاجِرُوا۟ فِيهَا فَأُو۟لَٰٓئِكَ مَأْوَىٰهُمْ جَهَنَّمُ وَسَآءَتْ مَصِيرًا﴾ الآية 97 من سُورة النساء. المترجم].

(35) **الفُتُوحات**، ج1، ص126-131. لقد خصّ ابن عربي كتاباً لأرض الحقيقة.
انظر: R.G. ñ 40، وكذلك **الفُتُوحات**، ج1، ص131. [يقول: "وقد بسطنا القول في عجائب هذه الأرض وما يتعلَّق بها من المعارف في كتاب كبير لنا فيها خاصة". وعنوان الباب الثامن هذا هو: (في معرفة الأرض التي خُلِقت من بقية خَمِيْرة طِيْنة آدم عليه السلام وذِكْر بعض ما فيها من الغرائب والعجائب). المترجم].

(36) لقد ظهر مفهوم أرض أخرى في بعض التقاليد المرتبطة بجبل قاف وبمدينتَي جَبَلْقا Jabalqa وجَبَرْصا Jabarsa. انظر: تاريخ الطبري، ترجمه H. Zotenberg, *De la création à David*, Paris, 1984, pp.42-43؛ انظر أيضاً: كتاب هنري كوربان: *Corps spirituel et terre céleste*, Paris, 1979, pp.32-127.

(37) Henry Corbin, *Corps spirituel...*

المؤلِّفين، ومن بينها الباب الثامن من كتاب **الفُتُوحات** الذي أشرنا إليه. لنكتفِ، إذن، هنا بالتذكير بالمؤشِّرات الأساسية الواردة في هذا النص الطويل ثم نُتَمِّمه بالمؤشِّرات الواردة في الباب 351 من **الفُتُوحات** والتي لم تكن مُستَغَلّة من طَرَف كوربان.

يذكر ابن عربي في بداية الباب الثامن من كتاب الفتوحات، أن أرض الحقيقة خُلقت من "بقيّة خميرة طينة آدم"؛ وهي أرض باقية لا تفنى ولا تتبدل، وكل ما فيها حيّ ناطق كحياة كل حي ناطق؛ وإذا دخلها العارفون إنما يدخلونها بأرواحهم لا بأجسامهم، فيتركون هياكلهم في هذه الأرض الدنيا ويتجرَّدون. وهذه الأرض قد مدّها الله في البرزخ، في عالم وسطي تلبس فيه الأرواح أجساداً لطيفة. "وكل جسد يتشكَّل فيه الروحاني من ملك وجن، وكل صورة يرى الإنسان فيها نفسه في النوم فمن أجساد هذه الأرض"[38].

يكشف ابن عربي في الباب 351 عن وجهٍ آخر لهذه الأرض الروحانية: إنها أرض أولئك الذين حقَّقوا العُبُودية الكاملة إزاء الحقّ. يقول: "العُبُودية ذِلّة مَحْضة خالصة للعبد [لا يكلَّف العبدُ القيام فيها، فإنها عَيْن ذاته، فإذا قام بحقّها كان قيامُه عبادةً] ولا يقوم بها إلّا من يَسكن الأرض الإلٰهية الواسعة التي تسع الحُدوث والقِدم. فتلك أرض اللّه. من سكن فيها تحقَّق بعبادة اللّه، وأضافه الحقّ إليه. قال تعالى ﴿يَٰعِبَادِيَ ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ إِنَّ أَرۡضِي وَٰسِعَةٞ فَإِيَّٰيَ فَٱعۡبُدُونِ﴾ [العنكبوت: 56]. يعني فيها، ولي مُذ عبدتُ اللّه فيها من سنة تسعين وخمسمائة وأنا اليوم في سنة خمس وثلاثين وستمائة. ولهذه الأرض البقاء ما هي الأرض التي تقبل التبديل ولهذا جعلها مَسْكَن عِباده ومَحَلّ عبادته [والعبد لا يزال عبداً أبداً فلا يزال في هذه الأرض أبداً] وهي أرض مَعْنوية مَعْقولة غير مَحْسُوسة"[39].

هُناك مقطع آخر من **الفُتُوحات** يسمح لنا بتبيان أن هذا الحدث قد حصل له فجأة في تونس مُقترناً ببلوغ ابن عربي مَنْزِل الرُّمُوز. يقول: "فاعلم [وفقك اللّه] أنه وإن كان منزلاً [يقصد منزل الرُّمُوز] فإنه يحتوي على مَنازل منها مَنْزِل

(38) **الفُتُوحات**، ج1، ص130.
(39) **الفُتُوحات**، ج3، ص224.

الوحدانية (148) ومنزل العقل الأول ومنزل العَرْش الأعظم (...) ومَنْزِل الأرض الواسعة. ولما دخلتُ هذا المَنْزِل وأنا بتونس وَقَعَتْ مني صيحة ما لي بها علم أنها وقعت مني، غير أنه ما بقي أحد مِمَّن سمعها إلّا وقع مَغشيّاً عليه، ومن كان على سطح الدار من نساء الجيران مُستشرفاً علينا غشي عليه، ومنهنَّ مَنْ سقط من السطوح إلى صحن الدار على عُلوّها، وما أصابه بأس. وكنت أول من أفاق، وكنا في صلاة خلف إمام. فما رأيت أحداً إلّا صاعقاً. فبعد حين أفاقوا فقلت: "ما شأنُكم؟" فقالوا: "أنتَ ما شأنُك. لقد صِحْتَ صيحة أثّرت ما ترى في الجماعة". فقلت: "والله ما عندي خَبَر أني صِحْتُ"[40]".

تُشكّل تُونس، كما نرى، مرحلةً مُهمّة في مَسار ابن عربي. فمن جِهة، قد بلغ، عبر هذه الإقامة المُمتدة أرض الحقيقة ومن هنا "حَقَّق" العُبُودية المَحْضة. ومن جِهة أُخرى، أنه بصحبته للكِناني والمَهْدَوي ما يقرب من سنة أنهى تربيته الرُّوحية والمَذْهبية (الفكرية). لكن ليس هذا هو كل ما هُنالك، ففي كتابه الكبير **الديوان** يؤكد ابن عربي أنه قد عرف بأنه وريث العِلْم المُحَمَّدي سنة 590 بتونس.

[يقول ناظماً]:

أنا وارثٌ لا شكّ عِلْمَ مُحَمَّدٍ ... وحالتُه في السِرِّ مني وفي الجَهْرِ

[ولستُ بمعصومٍ ولكن شهودُنا ... هو العصمةُ الغَرّاءُ في الأَنْجُمِ الزُّهْرِ

ولست بمخلوقٍ لعِصْمةِ خالِقي ... من الناس فيما شاء منه على غَمْرِ]

علمتُ الذي قُلنا ببلدَة تونسٍ ... بأمرٍ إلٰهيٍّ أتانيَ في الذِكْرِ

أتاني بهِ في عامِ تِسْعِينَ شُرْبُنا ... بمنزل تقديسٍ من الوَهْمِ والفِكْرِ[41]

هل تكون الأبيات التي حصلت فجأة على لسان ابن عربي والتي أزعجت المَهْدَوي وتلامذته - "أنا القُرآن والسَّبْعُ المَثاني" - قد تمّت أثناء هذا المشهد

(40) **الفُتُوحات**، ج1، ص173.

(41) **الديوان**، ص332 [انظر: **الديوان**، دار صادر، بدون تاريخ، ص221. المترجم]. ما يتلو هذه الأبيات هو غير مفهوم، ولكننا سنعود لاحقاً إلى دلالة هذا المشهد épisode.

الرُّوحاني؟ على كل حال، يبدو أن "الانكشاف" الذي حصل له بتونس المُتعلِّق بمركزه كَوارثٍ مُحَمَّدي بلا مُنازع، هو انكشاف مُرْتبط بدخوله إلى أرض اللّه الواسعة (149).

يقول ابن عربي:

"في كلّ عصرٍ واحدٌ يَسْمُو به وأنا لباقي العصر ذَاكَ الواحدُ

وذلك أني ما أعرف اليوم في عِلْمي مَن تحقَّق بمقام العُبُودية أكثر مني، وإن كان ثَمَّ فهو مثلي، فإني بلغت من العُبُودية غايتها؛ فأنا العبد المَحْض الخالص، لا أعرف للرُّبُوبية طعماً"[42].

عندما رجع ابن عربي إلى الأندلُس سنة 590/ 1194 لم يَعُدْ هو ابن عربي السابق تماماً؛ فلقد بلغ، وعمره ثلاثون عاماً، نُضْجَه الروحي، ويُمكنه بدوره من الآن فصاعداً أن يقوم بتكوين الآخرين وتعليمهم. لكن دُروسه ليست مُوجّهة إلى تلاميذ أو أتباع مُعيّنين يُحيطون به؛ فـ "الوارث المُحَمَّدي" سيتوجّه إلى "جميع الأُمَم" بفضل عمل مكتوب ضخم. وإنه من هذه الفترة يتمّ التأريخ للنصوص الأولى لسلسلة طويلة من الكُتُب التي استمرّ في تأليفها حتى وفاته.

(42) الفُتُوحات، ج3، ص41. [الباب 311 «في معرفة منزل النَّواشئ الاختصاصية الغيبية من الحضرة المُحَمَّدية». يقول: "اعلم أنه ليلة تقييدي هذا الباب رأيت رؤيا سُرِرْتُ بها واستيقظت وأنا أنشد بيتاً كُنت قد عملته قبل هذا في نفسي وهو من باب الفخر وهو:

في كلِّ عصرٍ واحدٌ يَسْمُو به وأنا لِباقِي العصْر ذاكَ الواحدُ"

المترجم].

وريث إبراهيم

كي يعود ابن عربي إلى الأندلس ركب هذه المرة البحر من قصر مَصْمُودة[43]، الواقع على الساحل الجنوبي من جبل طارق، على بُعد عشرين كيلومتراً [12 ميلاً] من سَبْتة من جهة الغرب، هذا المرسى المغربي معروف باسم لَقْصر[44]، ويربط بينه وبين مرسى طَرِيفة بإسبانيا [جزيرة طَرِيف]. لقد عَبَر ابن عربي البحر ليلاً في مركب كما بيّن ذلك في كتابه **الدُرَّة الفاخرة** قاصداً الشيخ عبد الله بن إبراهيم المالَقِي[45]، وكان يعيش بطَرِيفة. يتسم هذا المتصوِّف [أي عبد الله هذا]، الذي كان صديقاً للشيخ ابن طَرِيف، وصاحباً لأبي الربيع المالَقِي [الكَفِيف] (150)، بالفُتُوَّة. يقول عنه ابن عربي: "ما تراه يمشي قَطّ إلّا في حقّ غيره، لا يلتفت لنفسه ولا لِحَقِّها، يقصد إلى البلد والحُكّام في حوائج الناس. داره للفقراء مُباحة"[46]. لقد تابع ابن عربي سيره من طَرِيفة في اتجاه إشبيلية، حيث عرف مغامرة غريبة: فقبل أن يترك المَغْرِب، وهو ما يزال في تونس، كان قد ألّف في يوم من الأيام قصيدة أوحى له بها مشهد الجامع الكبير[47]، وبالضبط منظر مَقْصُورة ابن مُثَنَّى. هذه الأبيات أنشأها ابن عربي لنفسه في نفسه، بحيث أن لا أحد بإمكانه أن يَعرفها إلّا هو ـ على الأقل كما كان يَعتقد. وعند

---

(43) **الدُرَّة الفاخرة**، رقم 26؛ في *Soufis d'Andalousie*, p.145؛ [**مختصر الدُرَّة الفاخرة**، رقم 23. أبو مُحَمّد عبد اللّه القلفاط المالقي، ص14، 15. مرجع مذكور. المترجم].

(44) هذا المرسى معروف أيضاً باسم القَصر الصغير لتمييزه عن القصر الكبير. انظر: *EI² s.v.* Qaṣr al-ṣaghīr.

(45) **الدُرَّة الفاخرة**، رقم 26؛ *Soufis d'Andalousie*, p.145؛ **الفُتُوحات**، ج1، ص577؛ ج4، ص540.

(46) **رُوح القُدس**، رقم 26؛ *Soufis d'Andalousie*, p.143

(47) لاشك أن الأمر يتعلّق بجامع الزيتونة.

دخوله إلى إشبيلية التقى برجل شاب لم يكن قد رآه من قبل، وأنشده هذا الشاب كلمةً كلمةً تلك القصيدة التي تصوَّرها في نفسه بتونس. لم يُخْفِ ابن عربي اندهاشه. يقول: "[ولقد عملت أبياتاً من الشعر بمقصورة ابن مُثَنَّى بشرقي جامع تونس من بلاد إفريقيَّة عند صلاة العصر في يوم معلوم معيّن عندي بالتاريخ بمدينة تونس، فجئت إشبيلية، وبينهما مسيرة ثلاثة أشهر للقافلة، فاجتمع بي إنسان لا يعرفني فأنشدني بحكم الاتفاق تلك الأبيات عينها]، ولم أكن كتبتها لأحد فقلت له: "لمن هذه الأبيات؟" فقال لي: "لمُحَمَّد بن العربي"، وسَمَّاني. فقلت له: "ومتى حَفِظْتها؟" فذكر لي التاريخ الذي عملتُها فيه والزمان، مع طول هذه المسافة. فقلت له: "وَمَنْ أنشدك إياها حتى حفظتها؟". فقال لي: "كنتُ جالساً في ليلة بشرق إشبيلية في مجلس جماعة على الطريق، ومرّ بنا رجل غريب لا نعرفه كأنه من السُّيّاح، فجلس إلينا فتحدث معنا ثم أنشدنا هذه الأبيات فاسْتَحْسنّاها وكتبناها. فقلنا له: "لمن هذه الأبيات؟" فقال: لفلان، وسَمّاني لهم. فقلنا له: "هذه مقصورة ابن مُثَنَّى ما نعرفها ببلادنا". فقال: "هي بشرقي جامع تونس، وهنالك عملها في هذه الساعة وحفظتها منه ثم غاب عنا فلم نَدْرِ ما أمره ولا كيف ذهب عنا وما رأينا (...) وكان هذا المجلس بيني وبينه سنة تسعين وخمسمائة، ونحن الآن في سنة خمس وثلاثين وستمائة"[48].

---

(48) **الفُتُوحات**، ج3، ص338- 339. [هذه الأبيات هي:

مقصورةٌ لابنِ مُثَنَّى ... أَمْسَيْتُ فيها مُعَنَّى
بشادنٍ تُونِسِيٍّ ... حُلْوِ اللَّمَى يَتَمَنَّى
خلعتُ فيه عِذاري ... فأصبح الجسم مُضنَى
سألتُه الوَصْل لمّا ... رأيتُه يتجنَّى
وهزَّ عطفَيْهِ عُجْباً ... كالغُصنِ إذ يتثنَّى
وقال أنت غريب ... إليكَ يا هذا عنَّا
فذبتُ شوقاً ويأساً ... ومِتُّ وَجْدًا وحُزْنَا

نفسه، ص339. المترجم].

إن هذا الشخص اللامرئي الذي استمع خِفْيَةً إلى الحوار الداخلي لابن عربي، هو كما يُفَسِّر هذا الأخير، من (151) "رجال الغَيْب" الذين لهم القُدرة على الإنصات إلى الناس بدون عِلْم منهم، سواء كانوا يتكلّمون جهراً أو سرًّا، ولهم القدرة أيضاً على نشر ما فَجَؤوه. لنُوضح، والحالة هذه، أن عبارة "رجال الغيب"، المُستعملة أحياناً بكيفية عامة جدّاً والمُطابقة لاستخدام معروف جدّاً في الإسلام، لها عند ابن عربي تصوُّر تقني خاص، وتشير إلى طبقة من الأولياء، وهي طبقة قام ابن عربي بعملية جَرْد مُطَوَّل لها في بداية المجلد الثاني من **الفُتُوحات**[49]. يقول ابن عربي عنهم: "فمنهم [رضي الله عنهم] رجالُ الغَيْب، وهم عشرة لا يَزِيدون ولا يَنْقُصون. هم أهل خشوع فلا يتكلّمون إلّا هَمْساً لغلبة تجلّي الرحمن عليهم [دائماً في أحوالهم. قال تعالى: ﴿وَخَشَعَتِ ٱلْأَصْوَاتُ لِلرَّحْمَٰنِ فَلَا تَسْمَعُ إِلَّا هَمْسًا﴾ [طه: 108]. وهؤلاء هم المَستُورُون الذين لا يُعْرَفون خَبْأهم الحق في أرضه وسمائه فلا يناجون سواه، ولا يشهدون غيره، ﴿يَمْشُونَ عَلَى ٱلْأَرْضِ هَوْنًا وَإِذَا خَاطَبَهُمُ ٱلْجَٰهِلُونَ قَالُوا۟ سَلَٰمًا﴾ [الفرقان: 63][50]".

لكن ابن عربي سيُضيف قائلاً بأن المتصوِّفة يستخدمون عبارة رجال الغَيْب lato sensu للدلالة على أولئك الرجال الغائبين عن الأنظار (مثل رفيق ابن عربي العجيب في الحكاية السابقة)، أو كذلك على الجِنّ المؤمنين، أو على الكائنات التي يأتيها غِذاؤها وعُلومها من عالم الغَيْب.

بعد فترة وجيزة من عودة ابن عربي إلى الأندلس توفي أبوه، تاركاً وراءه بنتين عازبتين. ومرّة أخرى، فإن **الرسالة** التي وجّهها ابن عربي إلى ابن عمه، والمُشار إليها سابقاً، هي التي تسمح لنا بأن نُحدِّد بصورة نسبية تاريخ وفاة أبيه"[51]، كتب ابن عربي يقول: «ومن سيرته، رضي الله عنه، وجّه لي، إحدى الليالي، لأدخل معه الحمام، وكنت توّاقاً إلى ذلك. وكان معنا تلك الليلة الشيخ

(49) **الفُتُوحات**، م2، ص11.

(50) طبقة رجال الغيب هي من رجال عالم الأنفاس، فضلاً عن طبقات أخرى مثل طبقة رجال القوة الإلٰهية، وطبقة رجال الإمداد الإلٰهي، إلخ. انظر: **الفُتُوحات**، م2، ص11 وما بعدها. المترجم].

(51) **الرسالة**، في مجلة **ألف**، العدد 5، ص30 [وهي مجلة تصدر عن الجامعة الأميركية بالقاهرة].

المتبتّل الحارس أبو مُحَمَّد جراح، رحمه الله، وكان حارساً بمرسى (. . .) وبه دفن. قال العبد: فلما وصلنا الحمام، جعل رضي الله عنه المناديل حذاه، واستدعى الطلبة واحداً واحداً، يردّيه بمنديل، ويؤزره بآخر، وحينئذ يعريه من ثيابه حتى أتى على آخرهم، ثم فعل بي مثل ذلك، وبنفسه، وكانت مُسْبَغَةً إذْ هي أستر، فبتنا بخدمة الشيخ بأَنْعَم ليلة بتّها، وأَصْلَح حالة ﴿فِي جَنَّةٍ عَالِيَةٍ قُطُوفُهَا دَانِيَةٌ﴾ [الحاقة: 22-23] إلى أول الثلث الباقي من الليل، انصرفنا إلى منزله المبارك، وأقاموا على أورادهم حتى طلع الفجر. فقال لي والدي، رحمه الله: ما كان من أمر الشيخ في الحمام؟ فأخبرته القصة. فتعجَّب مما سمع، وأنكر هذا في هذا الزمان، وفي ذلك البلد».

تُشير عبارة التَّرَحُّم ـ المُستعملة تقليديًّا بالنسبة للأموات ـ التي أتت بعد ذِكْر أبيه، إلى أنه في اللحظة التي كتب فيها ابن عربي هذه **الرسالة**، بعد عودته من تونس سنة 590/ 1194 إلى أن أباه كان قد تُوُفِّي. لكن فضلاً عن ذلك يُبيّن هذا النص ذاته أنه كان مع أبيه في تونس، سنة 590، عندما طلب منه المَهْدَوي أن يُرافقه إلى الحمَّام. ومن المُحتمل جداً، بالإضافة إلى ذلك، أن أباه قد توفي بإشبيلية لأننا نعرف بالإضافة إلى ذلك أن زوجته وبِنْتَيْهِ قد كُنَّ معه في لحظاته الأخيرة[52]. يُمكن أن نَخْلُص إذن من هذه المعلومات المُختلفة إلى أن والد ابن عربي توفي سنة 590/ 1194، بين المُدة التي كانا فيها موجودين معاً بتونس والمُدة التي كتب فيها ابن عربي عند عودته **الرسالة** التي وجّهها إلى ابن عَمِّه.

إن ما هو مؤكد على كل حال هو أن هذه الوفاة التي تلتها بقليل، على ما يبدو، وفاة أمه[53] سوف يصدّع المَسار الهادئ، إلى حدّ الآن، لحياة ابن عربي. سيجد نفسه، وهو الابن الوحيد مَسؤولاً عن الأُسْرة، وأنه يتوجَّب عليه

(52) **الفُتُوحات**، م1، ص222. ["فلما كان يوم موته (. . .) قال لي: "يا ولدي اليوم يكون الرحيل(. . .) فقبّلته وودعته وخرجت من عنده وقلت له: "أنا أسير إلى المسجد الجامع إلى أن يأتيني نعيك". فقال لي "رُحْ ولا تترك أحداً يدخل عليّ. وجمع أهله وبناته. فلما جاء الظهر جاءني نعيه فجئت إليه. . ."، المترجم]

(53) **الدُرَّة الفاخرة**، رقم 3، in *Soufis d'Andalousie*, p.76. [رقم 5، **مختصر الدُرَّة الفاخرة**، ص31 عن صالح العابد العدوي أو صالح البربري. المترجم]

من الآن فصاعداً أن يعتني بأختيه[54]. والحال أن الشيخ الشاب قد ترك الدنيا وزُخْرُفها كما رأينا ذلك من قبل؛ فلقد تخلّى عن جميع ثرواته قبل سنوات خَلَتْ، مُعتمداً على اللّه في أن يَرْزُقه. من الصعب جدّاً المُصالحة بين هذا الزُّهْد والمَسؤوليات المُستجدّة؛ فمحيطه العائلي قد أحاط به مُباشرة وأجبره بأن يرجع إلى الدنيا ويتخلّى عن الطريق، كل واحد يقدّم له النُّصْح، والجميع يُناشده بأن يضع حدًّا لانحرافاته أو غرابته، وبأن يتحمل مسؤولياته بصورة مُلائمة (153).

ومع ذلك، فإن هذا الامتحان لم يأخذ ابن عربي على حين غِرَّة؛ فلقد تمّ تحذيره سنوات من قبل، من طرف شيخه، الشيخ صالح البَرْبَري. يقول ابن عربي: "دخلت عليه يوماً [...] وكان أول دخولي في الطريق، وقد فُتح عليّ، ولم أُعلم بذلك أحداً. فقال لي: يا ولدي لا تذُق الخَلّ بعد العَسَل، أنت قد فتح اللّه عليك، فالْزَم واثْبُت. كم لك من الأخوات؟ قلت له: اثنتان. قال: هل هما بِكْران؟ قلت له: نعم، غير أن الكبيرة منهما قد كُتب كتابُها على الأمير أبي العلاء ابن عَزُون. قال: نِعْم البيت، ثم قال لي: يا ولدي أُعلِمُك وأوصيك لتعلم أن هذا النكاح ما يتمّ، وأن الوالد يموت، وهذا الزوج يموت، وتبقى في وجهك الوالدة وأُختاك، فيجتمع عليك الأهل، ويطلبونك بالرجوع إلى خدمة الدنيا في أختيك والوالدة فلا تفعل ولا تسمع منهم [واتْلُ عليهم ﴿وَأْمُرْ أَهْلَكَ بِٱلصَّلَوٰةِ وَٱصْطَبِرْ عَلَيْهَا ۖ لَا نَسْـَٔلُكَ رِزْقًا ۖ نَّحْنُ نَرْزُقُكَ ۗ وَٱلْعَٰقِبَةُ لِلتَّقْوَىٰ﴾ [طه: 132]، ولا تَزِدْ على هذا، فإن الله يجعل من أمرك فَرَجاً ومَخْرجاً] وإن سمعت منهم حُرِمت الدنيا والآخرة ووُكِّلْتَ إلى نفسك"[55]

وبعد زمن وجيز أثناء خَلْوة بإشبيلية تلقَّى فيها الإرث الإبراهيمي تحقَّق الشيخ الأكبر من تحذير الشيخ البَرْبَري له. يقول: "ولما دَخَلْت الخَلْوة على

(54) لنتذكر أن الأمر يتعلّق هنا بأم السعد وأم العلاء. انظر: **كتاب الكتب**، ص36، ضمن **الرسائل**، وكتاب **المبشّرات** ms. Bayazid, 1636, f 62b.

(55) **الدُرَّة الفاخرة**، رقم 3؛ in *Soufis d'Andalousie*, p.76 [هذا النص عن **مختصر الدُرَّة الفاخرة**، ص31-32. المترجم].

ذكره فُتح لي به من ليلتي تلك الفتحُ الخاصّ بذلك الذِّكْر، فانكشف لي بِنُوره ما كان عندي غَيْباً، ثم أَفَلَ ذلك النور المُكاشَف به فقلت: هذا مشهد خَلِيلِيٌّ. فعلمتُ أني وارثٌ من تلك الساعة لِمِلّة أمرَ اللّهُ رسولَه، وأمرنا باتّباعها وذلك قوله ﴿مِّلَّةَ أَبِيكُمْ إِبْرَٰهِيمَ هُوَ سَمَّىٰكُمُ ٱلْمُسْلِمِينَ مِن قَبْلُ﴾ [الحَجّ: 78] وتحقَّقت أُبُوَّته وبُنُوّتِي. وقد كان شيخنا صالح البَرْبَري بإشبيلية. قال لي: يا ولدي إياك أن تذوق الخَلّ بعد العَسَل. فعلمتُ مُرادَه"[56].

أن يكون ابن عربي وارث النبي إبراهيم [عليه السلام] ـ بحسب ما قُمنا بعرضه بصدد المفهوم الأكبري للوراثة ـ فهو تحقيق لنمط مُشاهدة الحضرة الإلٰهية الذي (154) يخصّه، وهو أيضاً لباس الملامح الشخصية التي تميّز نَمطه الروحاني الخاص كما يُصرّح به الوحي القرآني الذي يُلِحُّ على الحِلم والرحمة الإلٰهيين. سوف يتأكّد لابن عربي ذلك سنوات في ما بعد، وذلك عند وجوده بمكّة في الحَرَم وهو يكتب باباً من **الفُتُوحات المَكّيّة** أمام مَقام إبراهيم. ـ مُصطلح المقام هذا الذي يُشير تقليديًّا إلى الحَجَر الذي وقف عليه إبراهيم وهو يُساعد ابنه على بناء الكعبة، هو هنا مَلِيء، كما سنرى، بدلالة عميقة جدّاً. يقول: "اعلَمْ [وفقك الله] بينما ما أنا أكتب هذا الكلام في مقام إبراهيم [الخليل عليه السلام، ومقامه عليه السلام قوله تعالى فيه ﴿وَإِبْرَٰهِيمَ ٱلَّذِى وَفَّىٰٓ﴾ [النّجم: 37] لأنه وَفّى بما رأى من ذبح ابنه] أخذتني سِنَة فإذا قائل من الأرواح، أرواح المَلأ الأعلى يقول لي عن اللّه تعالى: أُدْخُل مقام إبراهيم وهو أنه كان أوّاهاً حليماً. ثم تَلَى عليّ ﴿إِنَّ إِبْرَٰهِيمَ لَأَوَّٰهٌ حَلِيمٌ﴾ [التّوبَة: 114] فعلمتُ أن اللّه تعالى لا بد أن يُعطيني من الاقتدار ما يكون معه الحِلم؛ إذ لا حليم عن غير قُدرة على من يحلم عنه، وعلمتُ أن اللّه تعالى لا بد أن يبتليني بكلام في عِرْضي من أشخاص فأُعاملهم مع القُدرة عليهم بالحِلْم عنهم، ويكون أذى كثير فإنه جاء "حليم" بصيغة المُبالغة. [وهي فعيل] ثم وُصف بالأوّاه، وهو الذي يكثر منه التأوه لما يُشاهده من جلال اللّه، وكونه ما في قُوَّته مما ينبغي أن يُعامل به ذلك الجلال الإلٰهي من التعظيم، إذ لا طاقة للمُحدَث على

(56) **الفُتُوحات**، م 3، ص488.

ما يُقابل به جلال اللّه من التَّكَبُّر والتعظيم"[57].

لقد كان الشيخ البَرْبَري على حق؛ إذ إن تحذيره لابن عربي قد تحقَّق؛ فلقد تُوفي الأمير الذي كان قد عقد على أخته. سنوات بعد ذلك توفي والد محيي الدين عام 590/ 1194. يقول ابن عربي: "وأقبل الناس يَلُومونني على ترك السعي على العِيال، وجاءني ابن عمي، وكان يُكرم عليَّ، فسألني في الرجوع إلى الخدمة من أجل العائلة"[58]. (155).

إن ابن عربي الذي لم يَنْسَ نصائح الشيخ البَرْبَري قد رفض أن يستسلم. فمن المُستحيل بالنسبة إليه تغيير نمط عيشه، وأن يتخلّى عن السياحة، عن هذه الرحلات الطويلة عبر الأندلس، بعيداً عن المُدُن الكبرى، وعن الحشد أو الجمهور. يقول: "والسياحة المشي في الأرض للاعتبار برؤية آثار القُرُون الماضية ومن هلك من الأُمَم السالفة"[59].. يُمكن أن نقول، إن ابن عربي، هو بمعنى ما، لم يتخلَّ عن السياحة عبر الغرب أولاً والشرق ثانياً، أثناء الجزء الأكبر من حياته ـ يعني قبل أن يستقرَّ نهائيًا بدمشق. لقد كان من بين أهداف هذه السياحة أو الرحلات الكثيرة التي قام بها هو أن يلتقي، في حالته هو على الأُقل، بأولياء عصره ليستفيد من بركتهم ومن عُلومهم، وبأن يعرف مُختلف طَبَقات الرجال الذين قام بوصفهم بعد ذلك بصورة حيّة جداً.

إننا نتذكر أن واحدة من السياحات التي قام بها ابن عربي قد قادته إلى واحد من بين الأبدال السبعة، وهو أَشْرَف الرُّنْدي؛ ولقد قادته هذه المرة سنة 590/ 1194 إلى أن يلتقي للمرة الثالثة بالخَضِر، وبرَجُل منزلتُه أعلى من منزلة **مُحاور موسى**. يقول: "فلما كان بعد ذلك التاريخ (اللقاء الثاني بتُونس) خرجت إلى السياحة بساحل البحر المحيط، ومعي رَجل يُنكر خَرْق العوائد للصالحين، فدخلت مسجداً خَراباً مُنقطعاً لأصلّي فيه أنا وصاحبي صلاة الظهر، فإذا بجماعة من السائحين المُنقطعين دخلوا علينا يريدون ما نريده من الصلاة في ذلك

---

(57) **الفُتُوحات**، م1، ص722.

(58) **الدُرَّة الفاخرة**، in *Soufis d'Andalousie*, p.76. [**مختصر الدُرَّة الفاخرة**، ص32].

(59) **الفُتُوحات**، م2، ص33.

المسجد، وفيهم ذلك الرجل الذي كلّمني على البحر الذي قيل لي إنه الخَضِر، وفيهم رجل كبير القدر أكبر منه مَنْزِلة، وكان بيني وبين ذلك الرجل اجتماع قبل ذلك ومودّة فقمتُ وسلّمتُ عليه، فسلّم عليّ وفرح بي، وتقدّم بنا يصلّي. فلما فَرَغْنا من الصلاة خرج الإمام وخرجت خلفه وهو يريد باب المسجد، وكان الباب في الجانب الغربي يشرف على البحر المحيط بموضع يُسَمَّى بَكّة[60]، فقمت أتحدث معه على باب المسجد، وإذا بذلك الرجل الذي قلت إنه الخَضِر قد أخذ حصيراً صغيراً كان في مِحْراب المسجد فَبَسَطه في الهواء على قدر عُلُوّ سبعة أذرع من الأرض ووقف على الحصير في الهواء يتنفَّل [يصلي نافلة]. فقلت لصاحبي: "أما تنظر إلى هذا وما فعل؟" فقال لي: "سِرْ إليه وسَلْه". فتركت صاحبي واقفاً وجئت إليه. فلما فَرَغ من صلاته سلّمتُ عليه وأنشدته لنفسي:

[شُغْلُ المُحِبِّ عن الهَواء مُيَسَّرَهْ   في حُبِّ من خَلَقَ الهَواء وسَخَّرَهْ
العارفُون عقولُهم معقولةٌ   عن كلِّ كَوْنٍ ترتضيه مُطَهَّرَهْ
فهُمو لَدَيْهِ مُكَرَّمُون وفي الوَرَى   أحوالُهم مجهولةٌ ومُسَتَّرَهْ]

فقال لي: "يا فُلانُ ما فعلتُ ما رأيتَ إلّا في حقّ هذا المُنْكِر، وأشار إلى صاحبي الذي كان يُنْكِر خَرْق العَوائد وهو قاعد في صحن المسجد ينظر إليه [ليعلم أن الله يفعل ما يشاء مع من يشاء. فرددتُ وجهي إلى المُنْكِر وقلت له: "ما تقول؟" فقال: "ما بعد العين ما يقال." ثم رجعت إلى صاحبي وهو ينتظرني بباب المسجد، فتحدّثت معه ساعة، وقلت له: "من هذا الرجل الذي

(60) لا شك أن هذا المكان يوجد بالقرب من وادي بَكّة أو وادي لَكّة الذي يشير إليه الجغرافيون العرب، يعني وادي لاغو Lago (ويُسمّى اليوم rio Barbate) الذي وقعت على أطرافه سنة 92/ 711 المعركة التي حسمت مصير إسبانيا. الاسم الحقيقي لهذا المكان، ولموقعه نظراً للإملاء، قد كان مَثار نِقاش وجِدال. انظر: ليفي بروفنسال، **تاريخ إسبانيا الإسلامية**، ج1، ص20-21. Levi-Provençal, *Histoire de l'Espagne musulmanne*, I, pp.20-21؛ انظر أيضاً: حول وادي بَكّة، دوزي، **أبحاث**... Dozy, *Recherches...*, I, pp.305-307. إن كان الأمر هكذا، فإن ابن عربي قد كان موجوداً Grosso modo في منتصف الطريق بين طَرِيفة ورُوطة التي مشى إليها بالضبط.

صلّى في الهواء؟" وما ذكرت له ما اتفق لي معه قبل ذلك فقال لي: "هذا الخَضِر. "فسكتُّ] وانصرفتْ الجماعة وانصرفنا نُريد رُوطة"[61].

من هو إذن هذا الرجل الأعلى من الخَضِر، والذي كان ابن عربي قد التقى به وكانت بينهما صداقة؟ لا يُمكن أن يتعلّق الأمر في نظرنا إلّا بالقطب أو بواحد من الإمامين اللذين هُما أعلى تَراتبيًا من الوَتَد الرابع الذي هو الخَضِر (من وِجهة نظر الوظيفة؛ لأنه من وجهة المَنْزِلة الروحية للأفراد ـ التي ينتمي إليها الأوتاد ـ هم مُساوون للقطب). ربما هل ينبغي أن نربط هذه الحكاية بمقطع آخر من **الفُتُوحات**[62] حيث يُعلن ابن عربي بأنه قد التقى عِياناً[63] في سياحاته بإمام اليمين الذي من بين مهامه مُهمّة تربية الأفراد.

إن ابن عربي، على الرُّغم من الانشغالات الكثيرة بالعائلة والتَّوَتُّرات العائلية التي شغلته قد تَمَكّن في الأشهر التي تَلَتْ عودته من تونس من أن يكتب رسالتين تُعتبران من كتابات الشباب وهما: **كتاب مشاهد الأسرار القدسية والرسالة إلى أصحاب المَهْدَوي** والتي أشرنا إليها مَرّات كثيرة في الصفحات السابقة. إن هذه الرسالة المنشورة بلا عنوان من طرف الدكتور الطاهر، بناء على مخطوط مُتأخِّر جدّاً (157) تتطابق للوهلة الأولى مع الرقمين 625، 626 في كتاب عثمان يحيى: **مؤلفات ابن عربي تاريخها وتصنيفها**، يعني تَتَطابق مع نفس **الرسالة** المعروفة تحت عنوانين مُختلفين، والتي كتبها ابن عربي سنة 590/ 1194 كما يُوضح هو نفسه ذلك في بداية النص لأصحاب المَهْدَوي، وبصورة خاصة لابن عمِّه أبي الحسين بن العربي[64] بعد عودته من تونس. ومن خلال

(61) **الفُتُوحات**، م1، ص186.

(62) **الفُتُوحات**، م2، ص572.

(63) يَستعمل ابن عربي فعل "عاين" ليصف لقاءه بالإمام الأقصى أو الإمام الذي على يمين القُطب في العالم الفيزيائي كي يُميّز لقاءه بالإمام الأدنى أو الإمام الذي على يسار القُطب في العالم اللطيف (في مشهد بَرْزَخِي). [" ولقد عاينتُ في بعض سياحاتي هذا الإمام" (يقصد الإمام الأقصى). ويُسمِّيه عبد ربِّه. أما الإمام الأدنى فيُسمِّيه عبد الملك. ويقول: "وأخبرني الإمام بذلك عن نفسه عند اجتماعي به في مشهد بَرْزَخِي اجتمعت به فيه ". **الفُتُوحات**، م 2، ص572-573. المترجم].

(64) [الرقم الفرنسي 625 والمُسلسل العربي 352، ص321 وما بعدها. عنوان هذه =

الموضوعات المُثارة في هذه **الرسالة** وكذلك الأفكار التي تمّ شرحها فيها، فإنها تبدو لنا أيضاً مُتماثلة مع الرقم 632 من كتاب عثمان يحيى المشار إليه، وهي تحت عنوان: **رسالة في النُّبُوّة والوَلاية**[65]؛ ولكي نُبَسِّط الأمور فإننا نتبنّى تعيين هذا النص الذي نَشره الدكتور الطاهر، تحت عنوان: **رسالة في الوَلاية**، لأن الوَلاية هي التي تشكّل الموضوع الرئيسي لهذا الكتاب.

غير أن الأمور، والحالة هذه سوف تتعقّد، إذ إنه في المُلَخَّص الوصفي الذي خصَّصه عثمان يحيى لـ **كتاب مشاهد الأسرار**، في الرقم 432[66] من كتابه حول **مؤلَّفات ابن عربي**، أن هذه **الرسالة**، بناء على الشروح التي قدّمها ابن عربي في «مُقدّمة» هذه **الرسالة** قد كتبت أيضاً سنة 590 لأصحاب المَهْدَوي، وبشكل خاص لابن عمّه، وأنها شُرُوح تتطابق في جميع نُقَطها مع تلك التي وردت في بداية **رسالة في الوَلاية**. صُدفة إذن؟ لكن قبل أن نَقبل هذا الحل السهل والمُريح، فإن تمحيصاً يقظاً يفرض نفسه علينا. فنحن نُسَجِّل أن ابن عربي في **كتاب مشاهد الأسرار** يُشير إلى كتابه **التدبيرات الإلٰهية** وكتاب **لوامع الأنوار**، وكتاب **الحكمة** لابن بَرَّجان[67]، وهي نفسها الكتب التي ذكرها في **الرسالة**، **رسالة في الوَلاية**. ليس هذا هو كل ما في الأمر: فابن عربي يذكر في «مُقدّمة»

= الرسالة هو: **رسالة ابن العربي لابن عمّه أبي الحسين عليّ بن عبد الله بن مُحَمّد بن العربي**. والرقم الفرنسي 626 أو المُسلسل العربي 362، ص325 وما بعدها عنوان هذه الرسالة هو: **رسالة إلى أصحاب الشيخ أبي مُحَمّد عبد العزيز بن أبي بكر القُرَشي المَهْدَوي**. وهي تدور حول الفَرق بين الهُوُيّة والمَاهِيّة. انظر كتاب: **مؤلَّفات ابن عربي...**، عثمان يحيى.. المترجم].

(65) [الرقم الفرنسي 632 أو المسلسل العربي 482، ص369. عنوانها هو: **الرسالة والنُّبُوّة والمعرفة والوَلاية**. ضمنُ مؤلفات **ابن عربي...**، عثمان يحيى. المترجم].

(66) [الرقم الفرنسي 432. المُسلسل العربي 819: **كتاب مشاهد الأسرار القُدسية ومطالع الأنوار الإلٰهية**. عنوانان آخران: **كتاب المشاهد؛ رسالة في التصوُّف**، **مؤلَّفات ابن عربي...**، ص557 وما بعدها. المترجم].

(67) [يُبيِّن عثمان يحيى أن الكتب الواردة في هذا المخطوط، أي **كتاب مشاهد الأسرار** هي: **كتاب التدبيرات الإلٰهية** للمؤلف، وهنا يعد ابن عربي بأنه سيُؤلف كتاباً في مناقب أستاذه عبد العزيز المَهْدَوي؛ **كتاب الحكمة** لابن بَرَّجان؛ **كتاب لوامع أنوار القلوب في أسرار المحب والمحبوب**. **مؤلفات...**، ص560. المترجم].

مشاهد الأسرار نيّته في تخصيص كتاب في مَناقب الشيخ المَهْدَوي، وهو المَشْروع نفسه الذي ورد في **رسالة في الوَلاية**. أخيراً، فإن الصفحات الأخيرة من هذه **الرسالة** ترتبط بصورة مُباشرة وواضحة جداً، بدون أن ينتبه الناشر إلى ذلك، بِـ **كتاب المَشاهد**؛ في هذه الصفحات[68] يُبَرِّر ابن عربي استعماله لعبارات يُمكن أن تزعج القارئ، من مثل: "قال لي الحقّ"، و"قلتُ له" أو كذلك "أشهدني الحق"، وهي عبارات لم تَرِدْ قطّ في **الرسالة في الوَلاية**، ولكنها في المُقابل تتكرَّر كلازمة في كل صفحة من صفحات **كتاب مَشاهد الأسرار**؛ طبعاً يحدِّد ابن عربي أنه بتعبيره بهذه الكيفية، إنما يُحاكي بعض الذين سبقوه، وذلك مثل صاحب **كتاب المواقف**[69] (158)، يعني النِّفَّري. والحال أنه إن كانت بُنْية **كتاب المَشاهد** تذكّرنا فعلاً ببُنية **كتاب المواقف** للنِّفَّري، فإن هذا لا يصدق على **الرسالة**. يتعلَّق الأمر بشيء أكثر من المُصادفات. فما الذي يُمكن استنباطه من كل هذا؟ هُناك فَرْضيتان تُقَدِّمان نفسيهما إلينا: الأولى: هي أن **كتاب مشاهد الأسرار والرسالة في الوَلاية** هما كتابان مُنفصلان أو مُتمايزان، ولقد كُتبا بشكل مُستقل عن بعضهما البعض في نفس الظروف، ولمَ لا بالنسبة لنفس الأشخاص، في هذه الحالة يكون نص **الرسالة** كما تمّ نشرُه مَبْتُوراً من طرف ناسخٍ لم ينتبِهْ لسوء الحظ فأدخل مَقاطع من **كتاب مشاهد الأسرار** في هذا النص. الفرضية الثانية: تَعتبر أن **الرسالة في الوَلاية وكتاب مشاهد الأسرار** هما مبدئيًّا نفس الكتاب وتُعتبر الرسالة بمعنى ما «مقدِّمة» له. هُناك عُنصران يَسمحان لنا بالتأكيد على أن هذه الفرضية الأخيرة هي الأفضل؛ ففي مستوى أول: وعن طريق المُقارنة يتبيّن أن الورقات folio الثلاث عشرة الأولى من مخطوط **كتاب مشاهد الأسرار**[70] هي مُتماثلة مع نص **الرسالة في الوَلاية** المطبوع. وفي مستوى ثانٍ: لدينا شهادة حاسمة هي شهادة إسماعيل بن سَوْدَكين الذي كتب بتوجيه وإملاء من

(68) **الرسالة في الوَلاية**، ص32-34.

(69) نفسه، ص35.

(70) إننا نُحيل هنا إلى المَخْطوط الوحيد الذي تمكّنا من الاطّلاع عليه، وهو مخطوط B.N., 6104, ff^{os} 1-28b. [نشير هنا إلى أن **كتاب مَشاهد الأسرار** قد نُشر لأول مرّة في **مجلة الكرمل**، عدد 62، شتاء 2000 من طرف ستيفان روسبولي: **ابن عربي في حوار ميتافيزيقي**، ثم نص هذا الكتاب، ص184- 229. المترجم].

شيخه شرحاً لكتاب **الإسراء** وكتاب **مَشاهد الأسرار** وهو شرح تحت عنوان **كتاب النَّجاة في شرح كتابَي الإسراء والمَشاهد**. إن هذا الشرح الذي اكتفى بتسجيل التفاسير الشفوية للمؤلِّف شخصياً يثبت بدون أدنى شك أن الـ **رسالة في الوَلاية** المُتماثلة مع الورقات الثلاث عشرة الأولى من **كتاب مَشاهد الأسرار**، هي «مُقدّمة» لهذا الأخير. لقد أكد ابن سَوْدَكين في بداية **كتاب النَّجاة** فعلاً أنه ليس من النافع شرح بداية **المشاهد** لأن الأمر كما يقول لا يتعلّق إلّا : "بمُقدّمة وتمهيد مع الدُّروس النافعة عن فضائل الشيخ عبد العزيز المَهْدَوي ظاهرة وجليّة لا تتطلب شرحاً. . .[71]" فضلاً عن ذلك إذا ما قرأنا بشكل يقظ ومنتبه الـ **رسالة في الوَلاية** ـ يعني مُقدمة كتاب مشاهد الأسرار ـ نلاحظ أن ابن عربي قد حاول في هذه الصفحات أن يُضفي الشرعية (159) على المقولات أو العبارات غير المقبولة في عيون أهل الرسوم أو الأورثوذكسية المتزمِّتة التي سيقف عندها في نصّ **كتاب المَشاهد**. إن ابن عربي وهو يشرح حِكْمة منسوبة هنا إلى الشيخ المَهْدَوي : "أولياء هذه الأمة أنبياء سائر الأمم"[72]. يشير إلى الإلهام الإلٰهي المُنْعَم به على الأولياء، والأسرار والعُلوم الإلٰهية التي وَهَبَهَا الحق لهم، والتي دفعتهم وسمحت لهم بأن يُعبِّروا بالطريقة الموقوفة على الأنبياء، لأنهم مِثْلهم صاروا من الذين يُخاطبهم الحق. في بناء **كتاب مشاهد الأسرار**، ينتقل ابن عربي، بأسلوب مَجازي، بدون أن يذكر **كتاب المواقف** للنِّفَّرِي (ت. 345هـ/965م) إلى الفعل، إلى وصف مُتوالية من المشاهد القُدْسية التي تضعه مُباشرة أمام مخاطبة الحَقّ.

---

(71) **كتاب النجاة من حجُب الاشتباه في شرح مُشْكِل فوائد من كتابَي الإسراء والمَشاهد** (ms. Fatih 5322, ff^os 169b-214).

(72) **الفُتُوحات**، ج1، ص223. يَذكر ابن عربي هذه الحكمة بأنها حديث نبوي. هذا الحديث غير وارد بهذه الصيغة في المُصنّفات الفِقْهية، وإنما نجده بالصورة التالية: "العلماء ورثة الأنبياء". انظر: البخاري، **علم**، 10؛ ابن ماجه، **مقدِّمة**، ص17. [يقول ابن عربي: "ولهذا ورد في الخبر أن العلماء ورثة الأنبياء ولم يقل ورثة نبي خاص. والمُخاطب بهذا علماء هذه الأمة. وقد ورد أيضاً بهذا اللفظ قوله صلّى اللّه عليه وسلّم: "علماء هذه الأمة أنبياء سائر الأمم، وفي رواية: :أنبياء بني إسرائيل"، نفسه. المُلاحظ أن الحديث أعلاه يتحدث عن الأولياء لا عن العلماء. من جِهة، ثم إن ابن عربي يذكر الحديثين معاً: "العلماء ورثة الأنبياء" و"علماء هذه الأمة أنبياء سائر الأمم". المترجم].

ومهما يكن، فإن كتاب **مشاهد الأسرار** ليس على ما يبدو أَوَّل كتابات ابن عربي؛ إذ إنه يشير فيه إلى كتاب آخر له هو **التدبيرات الإلٰهية** الذي كان قد كتبه في وقت سابق من سنة 590/ 1194 نفسها. لكن الأمور تتعقَّد هنا كذلك، وأن القيام بضبط زمني يسمح بترتيب مؤلَّفات الشيخ الأكبر كرونولوجيّاً يبدو عملاً شاقّاً. لقد بيّن ابن عربي في بداية كتابه **التدبيرات الإلٰهية** أنه قد قَيَّد هذا الكتاب الذي حجمه كبير إلى حدٍّ ما بالأندلُس في أربعة أيام، في مَوْرُور Moror إلى أبي مُحَمَّد المَوْرُوري[73]. ومن جِهة أخرى، أشار إلى عدد آخر من كتبه (التي صنَّفها سابقاً)[74]، وخُصوصاً كتاب **إنشاء الجداول**. والحال أنه إن رجعنا إلى كتاب **مؤلَّفات ابن عربي، تاريخها وتصنيفها** لعثمان يحيى نُلاحظ أن كتاب **إنشاء الجداول** (المُعَنْوَن أيضاً **بكتاب إنشاء الدوائر**) قد صنّفه ابن عربي سنة 598[75] ! فعثمان يحيى قد استندَ في تحديده لكتابة (160) **إنشاء الدَّوَائر** في هذه السنة على نصّ من **الفُتُوحات** وارد في المُجلَّد الأول. لكن ما

---

(73) **التدبيرات الإلٰهية**، طبعة نيبرج، ص120. [يقول ابن عربي: "كان سبب تأليفنا لهذا الكتاب أنه لما زُرْتُ الشيخ الصالح أبا مُحَمّد المَوْرُوْري بمدينة مَورُور وجدت عنده **كتاب سر الأسرار** صنّفه الحكيم لذي القرنين لما ضعف عن المشي معه. فقال لي أبو مُحَمّد: هذا الكتاب قد نظر في تدبير هذه المملكة الدُّنيوية، فكنتُ أريد منك أن تقابله بسياسة المملكة الإنسانية التي فيها سعادتنا فأجبته وأودعت في هذا الكتاب من معاني تدبير المُلْك أكثر من الذي أودعه الحكيم..." . ص120-121. المترجم.].

(74) إنها الكتب التالية: **كتاب جلاء القلوب، مناهج الارتقاء، المُثَلَّثات** (وهذه الكتب الثلاثة مَفْقودة على ما يبدو. انظر: عثمان يحيى، **مؤلَّفات...**، رقم 338) وكتاب **مطالع الأنوار الإلٰهية**، وهو عنوان يُذكّرنا بعنوان **كتاب المشاهد القُدْسية**؛ إذ إن العنوان الكامل لهذا الكتاب الأخير هو **كتاب المشاهد القُدْسية ومطالع الأنوار الإلٰهية**.

(75) **مُؤلَّفات...**، عثمان يحيى، رقم 289. [يقول عثمان يحيى: "يُوضح ابن عربي في المقدمة أن موضوع هذا البحث هو: الإنسان باعتباره الكون الأصغر، وباعتباره صورة للّه وللعالم. وفي ثنايا هذا البحث يعرض ابن عربي بالدراسة للموضوعات التالية: الوجود والعدم، المَوْجودات ومَظاهرها الوجودية المُختلفة، الهيولى الأولى، أسماء اللّه الحُسنى، الكشف العقلي والنفسي. صنّف هذا الكتاب من أجل عبد اللّه بن بَدْر الحَبَشي (المتوفى نحو 625/ 1228) أحد تلاميذ ابن عربي، وكان تأليفه بتونس عام 598.
انظر: **الفُتُوحات**، 1، 98..". انظر: المُسلسل العربي 102، ص208-209، **مؤلَّفات ابن عربي**. المترجم].

الذي يقوله ابن عربي بالضبط في هذا النص؟ إن ابن عربي وهو يتوجَّه بخطابه إلى الشيخ المَهْدَوي كتب في هذا النص ما يلي: "قد وقف الصَّفِيُّ الوَلِيُّ [أبقاه الله] على سبب بَدْء العالَم في كِتابنا المُسمّى **عَنْقا مُغْرِب في ختم الأولياء وشمس المَغْرِب** وفي كتابنا المُسمّى **إنشاء الدوائر** الذي ألّفنا بعضه بمنزله الكريم في وقت زيارتنا إياه سنة ثماني وتسعين وخمسمائة [ونحن نريد الحج فقيّد له منه خَدِيمُهُ عبد الجَبّار أعلى اللّه قَدْره القَدْر الذي كنتُ سَطَّرْتُه منه] ورحلت به معي إلى مَكّة [زادها اللّه تشريفاً في السنة المذكورة] لأتمِّمه بها فشَغَلنا هذا الكتاب (أي **الفُتُوحات المَكّيّة**) عنه وعن غيره[76]". فضلاً عن ذلك، إن ابن عربي في بداية كتابه **إنشاء الدوائر** بيّن بأنه كتاب مُوجّه لأبي عبد الله بَدْر الحَبَشِي، والحال أن هذا الرفيق لم يظهر في حياة ابن عربي إلّا سنة 594/ 1198 بفاس. كل هذا يدفعنا إلى الاعتقاد بأن مؤلَّفات ابن عربي قد حضرت في ذهنه دفعة واحدة وفي مُدة وجيزة[77]، هذا في الحالة الأولى، وفي الحالة الأخرى أن تحريره لهذه المؤلَّفات قد امتدّت على عدد من السنين الشيء الذي يُفسر تلك المؤشرات الكُرُونولوجية التي نستخلصها والمُتناقضة في بعض الأحيان. أكثر من ذلك، إن ابن عربي في الحالة الأولى، حالة الكتابة دُفعة واحدة يقوم باستعادة نص كتبه سنوات من قبل كي يقوم بتعديله أو تصحيحه. إن هذا هو حالة كتابه **مَواقع النُّجُوم** كما سنرى ذلك فيما بعد. إن القيام بتحديد زمن مضبوط لبدايات نشاط الشيخ الأكبر ككاتب أو كمؤلِّف، والقيام بتحديد الكتاب الذي يُعتبر أول الكتب التي أتمّها، من بين تلك التي يُمكن أن نُمَوْضِعها ضمن كتابات الشباب هو أمر يبدو في هذه الشروط مستحيلاً. وحتى إشعار آخر، فإنه ينبغي علينا، والحالة هذه، أن نَنْحَصِر عند استخراج المؤشرات المُتطابقة التي يبدو بأنها تجعل من الفترة التي بلغ فيها عُمْرُه ثلاثين عاماً لحظة حاسمة: تلك اللحظة التي بدأ فيها بتثبيت تَفَوُّقِه

---

(76) **الفُتُوحات**، ج1، ص98.

(77) إن هذا هو حالة كتاب **التدبيرات** الذي كتبه في أربعة أيام، وكذلك حالة كتاب آخر هو كتاب **اليقين** الذي كتبه بالخَلِيل في يوم واحد سنة 601. (انظر: الرقم 834 في **مؤلفات...**، عثمان يحيى).

الروحاني، في الخارج، تلك اللحظة التي بدأ فيها، بإيقاع سريع جدّاً، الإنتاج الأدبي الضخم الذي تركه لنا. كذلك فإن الموضوعات أو الثِّيمات الكبرى لكتاب **الفُتُوحات المَكّيّة**، التي تمّ التعبير عنها من قبل بفعل قُدرة حاصلة عن ثقافة واسعة، ولكن أيضاً عن غنى تجربة داخلية، هي التي رتّبت المنظومة.

إن بعض الإشارات إلى الشخص الذي وجّه إليه ابن عربي كتاب **التدبيرات الإلٰهية** تُبرز مرة أخرى تعدديّة وجوه علاقاته (161) مع المُتَصَوِّفة الذين عرفهم: تلميذ لابن سَيْدَبُون، لشمس أمّ الفُقراء، وخُصوصاً لأبي مَدْيَن الذي كان يعجب به إعجاباً كبيراً، المَوْرُوري الذي يُعدّ من شيوخ ابن عربي؛ لكن من الصعب بصدد هذا الموضوع أن نكون قطعيين، إذ إن الإحالات إلى هذا الشخص هي مُتناقضة؛ فتبعاً لما ورد في كتاب **الفُتُوحات**[78] صار المَوْرُوري تلميذاً لابن عربي، لأنه قد رأى في المنام يوماً أخاه المُتَوفِّي الذي قال له: "لا يراه إلّا من يعرفه". يقول ابن عربي: "وجاء إلينا إلى إشبيلية، وعرّفني بالرُّؤيا ثم قال لي: "قد قَصدتُك لتعرّفني باللّه". فلازَمَني حتى عرف اللّه بالقدر الذي يُمكن للمحدَث أن يعرّفه به". في هذا النص يقول ابن عربي عن المَوْرُوري بأنه "صاحبنا". لكن في نفس المُجلّد من **الفُتُوحات**، في باب خاص بالأقطاب ومنازلهم[79] يحكي الشيخ الأكبر أنه قد أطلعه الحقّ تعالى على قطب التَّوَكُّل وهو عبد الله المَوْرُوري الذي التقى به وصاحَبه. وبالمثل، فإن ابن عربي يُؤكد

---

(78) **الفُتُوحات**، ج4، ص510. ["ما اتفق لنا مع صاحبنا عبد اللّه ابن الأستاذ المُوْرُوْري وكان من كبار الصالحين كان له أخ مات فرآه في المنام. فقال له (...) هل رأيت ربك؟ فقال "لا يراه إلّا من يعرفه"، واستيقظ فركب دابته وجاء إلينا إلى إشبيلية، وعرّفني بالرُّؤيا ثم قال لي: "قد قصدتك لتعرّفني بالله". فلازَمَني حتى عرف اللّه بالقدر الذي يُمكن للمُحدّث أن يعرفه به من طريق الكشف والشهود لا من طريق الأدلة النظرية". المترجم].

(79) **الفُتُوحات**، ج4، ص76. [الباب الثاني والستون وأربعمائة في الأقطاب المُحَمَّديين ومنازلهم، ص74 - 77. يقول ابن عربي: "ولقد أطلعني اللّه تعالى على قُطب المُتوكِّلين فرأيت التوكّل يدور عليه كأنه الرحى حين تدور على قُطبها وهو عبد اللّه بن الأستاذ المَوْرُوْري من مدينة مَوْرُور ببلاد الأندلس. كان قُطب التوكُّل في زمانه عاينته وصحبته بفضل اللّه وكشفه لي". ص76. المترجم].

في كتابه **الدُّرّة الفاخرة** بأنه قد صحب المَوْرُوري زماناً[80]، في حين أنه في كتابه **رُوح القُدس** يُؤكد العكس وذلك عندما يقول: "عاشرته مُعاشرة وانتفعت به"[81]. ربما هل ينبغي أن نفهم من هذه المؤشّرات التي تبدو غير قابلة للمُصالحة فيما بينها أن علاقات ابن عربي بالمَوْرُوري مُماثلة لتلك التي تربطه مثلاً بالشيخ أبي يعقوب الكُومي، الذي كان له شيخاً وتلميذاً في نفس الوقت.

(80) **الدُّرَّة الفاخرة**، رقم 14، in *Soufis d'Andalousie*, p.119. [**مختصر الدُّرَّة الفاخرة**، رقم 16، ص53. يقول: "صحبني زماناً فارقته وهو بالحياة في بلده". المترجم].

(81) **رُوح القُدس**، رقم 14؛ *Soufis d'Andalousie*, p.112. انظر أيضاً: حول المَوْرُوْري، **الفُتُوحات**، ج1، ص666؛ ج4، ص217؛ **كتاب الكتب ضمن الرسائل**، ص9؛ **كتاب الإسفار**، ص57، ضمن **الرسائل**؛ **مُحاضرات**، 1906، 1، ص110، 145، 173، 188، 199؛ 2، ص31، 148، 171، إلخ، حيث إن المَوْرُوْري حدّث ابن عربي عن بعض المريدين رأى في الواقعة الشيخ أبا مَدْيَن يتحدث لجملة من الصوفية الذين حدقوا به، واجتمعوا حوله. يُمكن أن نتساءل فيما إذا لم يكن ابن عربي حقيقة هو موضوع رؤى أبي مَدْيَن الكثيرة جدّاً بحيث لا نستطيع الكشف عن عددها.



الفصل السادس

فـــاس



اجعلني نُوراً

في الوقت الذي كان فيه ابن عربي يقوم بسياحاته تارة وبتقييد أعماله[1] تارة أخرى- دون أن يُبالي، على ما يبدو، بضجيج الحرب ـ كان سُكّان إشبيلية يعيشون قلقاً أثارته الهُجومات المُتكرِّرة للقَشْتاليين عليهم. لقد انتهت الهُدنة المُوَقَّعة سنة 586/ 1190، وقرَّر الملك ألفونس الثامن إشعال الحرب ضد المُوَحِّدين، وجَعْل منطقة إشبيلية بكاملها تحت لهيب النار ووطأة الدمار سنة 590/ 1194[2]. بعث الإشبيليون، وهم في قلق مُتزايد، بِرُسُل إلى مَرّاكُش طلباً للنجدة من السلطان أبي يوسف يعقوب الذي جمع جيوشه على الفور واتجه مُباشرة إلى إشبيلية فوصل إليها بعد مدة يسيرة في يوم 20 جُمادى الثانية سنة 591/ 1195[3]. عندما نزلت إمدادات الجيوش المُوَحّدية بالعاصمة الأندلسية، كان ابن عربي بالمغرب، وبالضبط بفاس. يقول: "ولقد كنت بمدينة فاس سنة إحدى وتسعين وخَمسمائة وعساكر المُوحدين قد عَبَرَتْ إلى الأندلس لقتال العدو حين استفحل أمره على الإسلام فلقيت رَجُلاً من رجال اللّه، ولا أُزكيّ على اللّه أحداً وكان من أخصّ أَوُدَّائي فسألني: "ما تقول في هذا الجيش هل يُفتح له ويُنصر في هذه السنة أم لا ؟" (163) فقلت له: "ما عندك في ذلك؟" فقال:

---

(1) بعد كتاب **مشاهد الأسرار والرسالة في الوَلاية** (إذا ما أردنا أن نعتبرهما - خطأ حسب ما نرى - كتابين مُنفصلَيْن) اللذين كُتبا سنة 590، صنّف ابن عربي سَنة 591/ 1195 كتاب **تهذيب الأخلاق** (انظر: **الفُتُوحات**، ج4، ص459، وعثمان يحيى، **مؤلَّفات ابن عربي...**، رقم 745). الكتاب الذي يحمل هذا العنوان المطبوع في القاهرة سنة 1328هـ ليس لابن عربي، وإنما هو ليحيى بن عَدِي. (انظر: مقال ك. سمير K. Samir, *Arabica*, t. XXI, fasc. 2, juin 1974, pp.111-139; et XXXI, fasc. 2, juin 1979 pp.158-178).

(2) المَرّاكشي، **المُعجِب**، ص205.

(3) Bosch Vila, *Sevilla islámica*, p.167.

"إن اللّه قد ذكر ووعد نبيَّه [صلَّى اللَّه عليه وسلَّم] بهذا الفتح في هذه السنة وبشّر نبيَّه [صلَّى اللَّه عليه وسلَّم] بذلك في كتابه الذي أنزل عليه وهو قوله تعالى: ﴿إِنَّا فَتَحْنَا لَكَ فَتْحًا مُّبِينًا﴾ [الفَتْح: 1] فموضع البشرى فتحاً مُبِيناً من غير تكرار [الأَلِف فإنها لإطلاق الوقوف في تمام الآية]. فانظر أعدادها بحساب الجُمل، فنظرت فوجدت الفَتْح يكون في سنة إحدى وتسعين وخمسمائة، ثم [ما] جُزْتُ إلى الأندلس إلا أن نصر اللَّه جيش المُسلمين"[4].

وبالفعل، انتصر المُوحِّدون بعد شهرين تقريباً من وصولهم إلى إشبيلية. لقد قضوا على جيوش أَلفُونْس الثامن في معركة الأَرَك[5] Alarcos يوم 8 شعبان سنة 591/ 1195 وهي سنة لم يكن القَشتاليّون لينسوها بسهولة. ومن المؤكد أن رُواة الأخبار من العرب بالغوا في ذِكر أهميّة هذا الانتصار، الذي لم يغيّر على كل حال مجرى التاريخ، لكن من الآن فصاعداً لن يتجرأ القَشْتاليّون على أن يُقارنوا أنفسهم بـ يعقوب، والأندلسيّون الآن في أمان، لسنوات على الأقل.

يكتب الإدريسي (ت. 560هـ/ 1165م) عن مدينة فاس قائلاً: "وبمدينة فاس ضِياعٌ ومعايش ومَبانٍ سامية ودُورٌ وقُصورٌ، ولأهلها اهتمام بحوائجهم ومَبانيهم وجميع آلاتهم. ونِعَمُها كثيرة، والحِنْطة بها رخيصة جدّاً دون غيرها من البلاد القريبة منها. وفواكهها كثيرة، وخَصْبها زائد، وبها في كل مكان عيون نابعة ومياه جارية، وعليها قِباب مبنيّة ودَواميس مَحْنِيّة ونُقُوش وضروب من الزِّينة، وبخارجها الماء مُطّرد نابع من عُيون غزيرة، وجهاتها مُخْضَرّة مؤنقة وبساتينها عامرة، وحدائقها مُلتفّة، وفي أهلها عِزّة ومَنَعة"[6]. إن فاس هي مُلتقى تجاري مُهِمّ، وذلك بفضل موقعها الجغرافي المُمتاز وهي أيضاً مركز ثقافي وديني يتمتع بنفوذ كبير، خُصوصاً في العصر المُوَحِّدي، يفد إليها الشعراء والأدباء من كل الجِهات كي يُمارسوا فنونهم، ويؤمها عدد من العلماء الأندلسيين والمَغاربة للالتقاء والمناقشة، وكذلك بصورة أكثر تلطُّفاً وأقل ضجيجاً يأتي إليها

(4) **الفُتُوحات**، ج4، ص220.

(5) حول الأَرَك، انظر: *EI² s.v. 'Arak*؛ المَرّاكشي، **المُعجِب**، ص205-206.

(6) الإدريسي، **نُزْهة المُشْتاق**، ترجمة Dozy et De Goeje, pp.86-87؛ انظر أيضاً: ترجمة الحاج صدوق، **المغرب في القرن الثاني عشر** *Le Maghrib au 12ème siècle...*, p.86.

المُتَصَوِّفة من أجل البحث عن شيخ أو للقيام (164) بمُمارساتهم في وسط مُناسب. طبعاً إن ابن عربي هو من بين هؤلاء من دون شك. اللّهم إلا إذا ما تبنينا فكرة دومينيك أورفوا Dominique Urvoy بأن "غريزة الهُروب" هي التي دفعت الشيخ الشابّ إلى مُغادرة الأندلس في اتجاه فاس في الوقت الذي كانت فيه قَشتالة تُهدِّد إشبيلية ومنطقتها. يُعلن مؤلِّف كتاب **عالَم عُلماء الأندلُس** بصدد ابن عربي أنه: "بدت غريزة الهروب هي وحدها التي لعبت دوراً في دفع هذا الأخير إلى أن يعود إلى الأندلس عندما ظنّ بأنها انتصرت على المسيحيين، وأن يغادرها عندما خاب ظنّه. . . "[7]، إن هذا التأويل للوقائع يبدو تأويلاً فيه مُجازفة إلى حد ما؛ فمن جِهة وبناء على ما نستخلصه بوضوح من نصّ **الفُتُوحات** الذي ذكرناه في بداية هذا الفصل إن ابن عربي عاد إلى الأندلس قبل معركة الأَرَك، ونهايتها المُفْرِحة للمسلمين (صحيح أنه يعلم مُسبقاً بالانتصار المُوَحّدي - أو على الأقل إنه يؤكّد ذلك)، ومن جِهة أخرى غادر ابن عربي الأندلس سنة 593/ 1196 في الوقت الذي كان فيه التهديد المسيحي مُسْتبعَداً - ولكن مؤقتاً بالتأكيد - كي يعود إليها سنة 595/ 1198. وبالتالي، يبدو لنا من الصعب إقامة تَرابُط بين أسفار ابن عربي إلى المغرب ومجرى الأحداث التاريخيّة: فبين 589 و597 لم يتوقَّف عن عبور جبل طارق من الجانبين. وعلى ما يبدو لنا، فإن الأسباب التي شَجَّعت ابن عربي على السفر إلى فاس قد كانت من نمط عائلي وروحي؛ لقد سمح هذا السفر لابن عربي، من جِهة، بأن ينفلت لمدة مُعيّنة من ضغوط الأقرباء عليه ليُقنعوه كي "يعود إلى الدنيا"؛ ومن جِهة أخرى، إن فاس هي مَعْقِل التصوُّف المَغْربي؛ ففي هذه المدينة اختار أبو مَدْيَن متابعة تكوينه، وفيها التقى بشيخيه أبي عبد الله الدَّقّاق وابن حِرْزِهِم (ت. 559هـ/ 1165م). طبعاً لم يعرف ابن عربي هذين الشيخين، ولكنه تَردّد في أغلب الظن على تلامذتهما واستفاد من تعاليمهم الشفوية. وعلى الأقل نحن نعرف بأنه في مُقامه الأول بفاس التقى بمُحَمَّد بن قاسم بن عبد الرحمان التميمي الفاسي (ت. 603هـ/ 1206م) وهو مُحدّث كان مُقيماً، تبعاً لابن الأبّار[8] - الذي أذاع بعض الخفايا فيما يتعلّق بصفاته كَرَاوٍ - خمسة عشر عاماً في الشرق

---

(7) Dominique Urvoy, *Le monde de Ulémas Andalus*, p.191.

(8) **التّكملة**، طبعة كوديرا، رقم 1064. مُحَمّد بن قاسم هذا قد كان من بين الذين ذكرهم ابن عربي في كتابه **الإجازة**، ص180.

حيث التقى خُصوصاً (165) بالشهير أبي طاهِر السِّلفي (ت. 578هـ/ 1182م). غير أن مُحَمَّد بن قاسم هذا لم يكن مُحدّثاً عادياً، وإنما هو أيضاً مُتصوِّف، وهو واحد من بين الذين نقلوا الْخِرْقة إلى ابن عربي. هذا وإنه لم يَكُن الحديث وحده هو الذي رواه التميمي لابن عربي، وإنما روى لَهُ أيضاً عدداً من الأخبار عن أولياء فاس، ولاسيّما عن أبي عبد الله الدَّقّاق[9]. أخبار أودعها في واحد من مؤلَّفاته وهو: **الكتاب المُستفاد في ذِكْر الصالحين... في مدينة فاس** الذي قَرأه ابن عربي تحت إشرافه[10].

ومن جِهة أخرى، كانت لابن عربي علاقة صداقة بمتصوِّفَيْن ذائعَي الصِّيت وهما أبو عبد الله المَهْدَوي (والذي لا ينبغي خلطه بعبد العزيز المَهْدَوي) وابن تاخْمِيست. عن الأول المتوفّى بفاس يحكي لنا التادلي بأن مَجاعة أصابت سُكّان هذه المدينة وأنقذهم منها[11]؛ وأنه أمضى بالجامع الكبير أربعين عاماً جالساً مُستقبلَ القِبلة[12]. وابن عربي من جِهته أكّد بأن أبا عبد الله المَهْدَوي كان من المَلامِيّة[13]، وأنه ينتمي إلى طائفة أهل الاشتياق. هؤلاء الرجال الذين لا يزيد عددهم على خمسة هم أناس الصلوات الخمس المَفْروضة: "كل رجل منهم

---

(9) انظر: على سبيل المثال، **الفُتُوحات**، ج1، ص244؛ ج4، ص503. وعن لقائهما سنة 591/ 1195؛ انظر: **الفُتُوحات**، ج4، ص541.

(10) **الفُتُوحات**، ج4، ص503. للأسف يبدو أن هذا المُؤلَّف عن سيرة الصالحين من أولياء فاس قد ضاع. انظر بهذا الصدد: «مُقدّمة» أحمد التوفيق لكتاب **التشوّف** للتّادلي، ص15-18. العنوان الكامل لهذا الكتاب هو: **المُستفاد في مناقب العُبّاد من أهل فاس وما يليها من البلاد**، انظر: ص16 من كتاب **التشوّف**. وذكره ابن عربي في **الفُتُوحات** باسم **المستفاد في ذكر الصالحين والعبّاد بمدينة فاس وما يليها من البلاد**، ج1، ص244 المترجم]

(11) [يقول التّادلي: 'وحَدَّثوا عن أبي عبد اللّه أنه كانت عنده ألف صُحْفة من قمح فأصابت أهل فاس مَجاعة، فباع جميع ذلك القمح من أجل الستر بوثائق، وأخبرهم بالثمن إلى أجل. فلما حَلَّ الأجل استدعاهم وحل الوثائق في الماء وقال لهم: أنتم في حلّ وما بعث إلّا من الله، ولكن احتلت عليكم بالبيع إلى أجل'، **التشوّف**...، ص333. المترجم].

(12) **التشوُّف**...، رقم 168، ص332- 334. ['وسمعتُ غير واحد يقول: أقام أبو عبد اللّه المَهْدَوي بجامع فاس مُستقبلَ القِبلة نحواً من أربعين عاماً'، ص332. المترجم].

(13) **الفُتُوحات**، ج3، ص34.

مُختّص بحقيقة صلاة من الفرائض [. . .]. بهم يحفظ الله وجود العالَم، آيتهم من كتاب الله ﴿حَٰفِظُواْ عَلَى ٱلصَّلَوَٰتِ وَٱلصَّلَوٰةِ ٱلْوُسْطَىٰ﴾ [البَقَرَة: 238] لا يَفْتُرُون عن صلاة في ليل ولا نهار. كان صالح البَرْبَري منهم. لَقِيته وصَحِبته إلى أن مات، وانتفعت به. وكذلك أبو عبد الله المَهْدَوي بمدينة فاس صَحبته، كان من هؤلاء أيضاً[14]". فضلاً عن ذلك يُشير ابن عربي في كتابه **رُوح القُدس**[15] إلى أن المَهْدَوي خلال ستين عاماً لم يستدبر القِبلة، وهو ما يؤيد الحكاية الواردة في كتاب **التشوُّف**.

فيما يتعلَّق بعبد الله بن تاخْمِيست (ت. 608هـ/ 1211م) فإنه أنقذ، حسب ما يقوله صاحب **التشوُّف**[16]، رجالاً ركبوا البحر وكانوا قد أشرفوا على الهلاك (166)، فقط لأنه كان حاضراً معهم. وهذا أيضاً، بحسب ابن عربي، رجل من المَلامِيّة، اعتبره مُعاصروه واحداً من الأبدال[17].

ولقد التقى ابن عربي أيضاً عند إقامته بفاس، ربما إقامته سنة 591، بمُمثّل علم الكلام وهو ابن الكَتّاني[18] (ت. 597هـ/ 1200م)، حيث دارت بينهما مُناظرة حول الصفات الإلٰهية، وهي مُشكلة شائكة أسالت الكثير من المِداد بين المُتكلّمين المُسلمين؛ إذ البعض منهم يرفض استقلال الصفات الإلٰهية عن الذات الإلٰهية، والبعض الآخر يقول بالتشبيه ويُعلِّمه، وآخرون هم الأشاعرة يقبلون

(14) **الفُتُوحات**، ج2، ص15.

(15) **رُوح القُدس**، رقم 36؛ *Soufis d'Andalousie*, p.150 [يقول: "ومنهم رضي الله عنهم أبو عبد الله المَهْدَوي بمدينة فاس، بقي نَيْفاً وستين سنة ما استدبر القِبلة حتى مات". المترجم].

(16) **التشوُّف**...، رقم 213، ص390-391. [... "حدّثنا رجل صالح من رؤساء البحر قال: ركب أبو مُحَمّد ابن تاخْمِيست في البحر في وجهته إلى المشرق فهال بنا البحر واضطرب اضطراباً شديداً أشرفنا منه على الهلاك فسمعنا هاتفاً يقول: لولا عبد الله ابن تاخْمِيست لغرقتم. فطلبناه عندنا فلم نعرفه. فلما فطنّا به غاب من بيننا فلما وصلنا مرسى الإسكندرية قيل لنا إنه وصل الإسكندرية منذ أيام، وقد تقدّم إلى مكة". المترجم].

(17) **رُوح القُدس**، رقم 27؛ *Soufis d'Andalousie*, p.146؛ **والفُتُوحات**، ج3، ص15، 34.

(18) حول هذا المتكلّم المشهور انظر: **التّكملة**، طبعة كوديرا، رقم 1062؛ **التشوُّف**. . .، رقم 165، ص335، وكذلك «المقدّمة»، ص16.

وجود الصفات الإلٰهية مُستقلّة عن الذات ولكن ليس لها وجود حقيقي خارج الذات[19]. يُبيّن ابن عربي بوُضوح مَوْقفه من هذه المسألة في بداية كتاب **الفُتُوحات المَكيّة**، حيث يقول: "كونُ الباري عالِماً، حيًّا، قادراً، إلى سائر الصِّفات، نِسَبٌ وإضافاتٌ له لا أَعْيانٌ زائدة لما يُؤَدّي إلى نعتها بالنقص، إذ الكاملُ بالزائد ناقصٌ بالذات عن كماله بالزائد، وهو كاملٌ لذاته. فالزائد بالذات على الذات مُحال، وبالنِّسَب والإضافة ليس بمُحال. وأما قول القائل: لا هي هو ولا هي أغيار لها فكلام في غاية البُعد[20]". إن هذه الأُطروحة الأخيرة هي التي كان مُحَمَّد ابن الكَتّاني يُدافع عنها. يقول ابن عربي: "ورأيت بفاس أبا عبد الله الكَتّاني إمام أهل الكلام في زمانه بالمغرب. وقد سألني يوماً في الصِّفات الإلٰهية فقلت له ما هو الأمر عليه عندنا ثم قلت له: "فما قولك أنت فيها؟ هل أنت مع المُتكلِّمين أو تُخالفهم في شيء مما ذهبوا إليه فيها؟". فقال لي: "أنا أقول لك ما عندي. أما إثبات الزائد على الذات المُسَمَّى صِفَة فلا بُدَّ منه عندي وعند الجماعة. وأما كون ذلك الزائد عيناً واحدة لها أحكام مُختلفة كثيرة، أو لكلّ حُكْم معنى زائداً أوجبه ما عندنا دليل على أَحَديَّته ولا على تَكَثُّره. هذا هو الإنصاف عندي في هذه المسألة، وكل من تكلَّف في غير هذا دليلاً فهو مدخول، والزائد لا بد منه. غير أنّا نقول: ما هو هو ولا هو غيره لما قد علمت يا سيدنا من مذهب أهل هذا الشأن في الغَيْرَيْن". فقلت له: "يا أبا عبد اللّه

(19) [طبعاً إن مسألة العلاقة بين الذات والصفات مسألة في غاية الأهميّة، إذ إنه على أساس تقديم حلّ لهذه المسألة يتأسس تصوُّرنا للتوحيد أو للوحدانية؛ فالمُعتزلة وهم أصحاب التنزيه الذي ذهب إلى حد التعطيل قالوا بأن صفاته عين ذاته فاللّه عالم بعلم هو هو حي بحياة هي هو قادر بقدرة هي هو لا بعلم ولا بقدرة ولا بحياة، وذلك بخلاف المُشبّهة والمُجسّمة والحَشوّية الذين وصفوا الحق بصفات المَخلوقات، والمُحدَثات، في حين ذهب الأشاعرة إلى قولهم: لا نقول هي هو ولا نقول هي غيره، فلم يُعطّلوا ولم يجسّموا، فقالوا هي صِفاته بلا كَيْف، إلخ. المترجم].

(20) **الفُتُوحات**، ج1، ص42 [تتمة لهذا النص: "فإنه قد دل صاحب هذا المذهب على إثبات الزائد وهو الغير بلا شك إلّا أنه أنكر هذا الإطلاق لا غير ثم تَحَكَّم في الحد بأن قال الغَيْران هما اللذان يجوز مُفارقة أحدهما للآخر مكاناً وزماناً ووجوداً وعدماً وليس هذا بحد للغَيْرَيْن عند جميع العُلماء به."المترجم] وانظر أيضاً: **كتاب المسائل**، ضمن **الرسائل**، حيدرآباد، 1948، ص22. [انظر: **المسائل** التالية: 21، 22، 23. المترجم].

أقول لك ما قال رسول اللّه [صلّى اللّه عليه وسلّم] لأبي بكر (167) في تعبيره الرُّؤيا: "أصبت بعضاً وأخطأت بعضاً"[21] [فقال لي: "لا أتّهمك واللّه فيما تعلمه ولا أقدر أرجع عن الحكم بالزائد إلّا إن فتح الله لي بما فتح اللّه به عليك مع اختلاف أهل النظر فيما ذهبت إليه". هذا قوله. فتعجَّبْتُ من إنصافه ومن تصميمه مع شهادته على نفسه أنه ما يتَّهمني وهو يُخالفني] فأشبه من أضلّه الله على علم، ولكن ذلك لا يَقْدَح عندي في إيمانه، وإنما يَقْدَح في عقله"[22].

لقد صارت فاس بالنسبة لابن عربي، كما هو حال تونس وحال جميع المُدُن التي مَكَث فيها كثيراً، المَسْرح الذي جرت فيه سنة 591/ 1195 بعض الحوادث الرؤيويّة التي لم تكن لها خاصّيّة حاسِمة جدّاً مثل تلك التي ستحصل له سنتين بعد هذا التاريخ؛ وإن كانت لها دلالة في مسار نُمُوِّه الرُّوحي. يكشف لنا ابن عربي في مقطع من **الفُتُوحات** أنه هنا وفي نفس السنة بلغ "منزل مبايعة النَّبات القطب"[23]، وأنه ببلوغه هذا المنزل تمكّن من أن يَعرِفَ مُسبقاً (وليس

---

(21) انظر البخاري، **تعبير**، 47، **إيمان**، 9.

(22) **الفُتُوحات**، ج4، ص22. هنا إشارة إلى القرآن 45:23 (وأضله اللّه على علم) [﴿أَفَرَءَيْتَ مَنِ ٱتَّخَذَ إِلَٰهَهُۥ هَوَىٰهُ وَأَضَلَّهُ ٱللَّهُ عَلَىٰ عِلْمٍ وَخَتَمَ عَلَىٰ سَمْعِهِۦ وَقَلْبِهِۦ وَجَعَلَ عَلَىٰ بَصَرِهِۦ غِشَٰوَةً فَمَن يَهْدِيهِ مِنۢ بَعْدِ ٱللَّهِ ۚ أَفَلَا تَذَكَّرُونَ﴾ [الجاثية: 23]. المترجم]. هذه الآية (وأضلَّه اللَّه على عِلْم) تُتَرْجَم عموماً بـ: Celui que Dieu égare sciemment. لكن المُفَسِّرين انقسموا حول معنى (على عِلْم)، وأن ترجمتنا هذه [Celui que Dieu perd en dépit de sa science] تأخذ بالاعتبار هنا المعنى الذي بدا لنا مُنسجماً مع السِّياق. انظر أيضاً: **الفُتُوحات**، ج1، ص319؛ ج3، ص8؛ ج4، ص80، حيث يحكي ابن عربي عن مُناظرة أخرى بينه وبين الكَتّاني تتعلّق بالعلم الموهوب. ينبغي الإشارة أيضاً إلى أن الكَتّاني كان زاهداً بحسب ما يرويه التادِلي (انظر: **التشوُّف**، رقم 169، ص335).

(23) **الفُتُوحات**، ج3، ص140. يحتل القُطب، كما رأينا، المرتبة الأعلى في التراتبية الرُّوحية التعليمية initiatique. إنه خليفة اللّه في الأرض، stricto sensu. بعض الأقطاب حاصلون على السُّلطة الزمنية والسُّلطة الرُّوحيّة في الآن نفسه، المُرتبطتين بهذا اللقب. إن هذا هو حال الخلفاء الراشدين الأربعة، في نظره، (**الفُتُوحات**، ج2، ص6). فسُلطانه يمتدّ على جميع المخلوقات بما في ذلك عالم النبات، والمعدن والحيوان الذين يبايعونه، وكما يقوم بذلك أيضاً الناس الذين يَعْرِفُونه. حول هذا الموضوع، انظر: كتاب **منازل القُطب**، ضمن **الرسائل**، حيدرآباد، 1948. [انظر: ج3، ص135 الباب 336 =

فقط اعتماداً على حساب الجُمل المشار إليه أعلاه) انتصار المُوَحِّدين في معركة الأرك[24]. في الحقيقة إن الذي يَصِل إلى هذا المنزل يَحْصَل على عدد من العلوم التي يتضمّنها هذا المنزل. ثلاثة منها أثارت انتباهنا وهي: علم فتوح المُكاشفة وعِلم فُتوح الحلاوة وعلم فتوح العبارة. ثلاثة مفاهيم هي للوهلة الأولى عَويصة الفهم. ولكي نُدرك معناها، بصورة عامة، ينبغي أن نرجع إلى الباب 216 من **الفُتُوحات المَكيّة** حيث يقوم ابن عربي بوصف هذه الأنماط الثلاثة من العلوم أو الفتوح.

يذكر ابن عربي كل نوع من أنواع الفتوح هذه إجمالاً حيث يقول: "أمّا الفُتُوح في العِبارة فإنه لا يكون إلّا للمُحَمَّدي الكامل من الرجال (168) ولو كان وارثاً لأي نَبِيٍّ كان. وأقوى مقام صاحب هذا الفَتْح الصدق في جميع أقواله وحركاته وسكناته[...] لا يُمكن لصاحب هذا الفَتْح أن يُصوِّر كلاماً في نفسه ويُرتّبه بفكره ثم ينطق به بعد ذلك بل زمانُ نُطْقه زمانُ تَصَوُّره لذلك اللفظ الذي يُعبّر به عمّا في نفسه [...] وهذا فَتْح ما رأيت له في عُمْري فيمن لقيته من رجال اللّه أثراً في أحد. وقد يكون في الزمان رجال لهم هذا الفَتْح ولم ألقَهُم. غير أني منهم بلا شكّ عندي ولا رَيْب"[25].

لنحتفظ من هذا المقطع أن "المُحَمَّدي الكامل" فقط هو الذي يحصل على هذا الفتح، زيادة على ذلك أن ابن عربي يبين في بداية هذا الباب أنه من منزل الصدق هذا يحصل إعجاز القرآن. يقول: "وقد سألت في الواقعة عن هذه المسألة فقيل لي: "لا تُخبر إلّا عن صدق وأمر واقع مُحقق من غير زيادة حرف أو تزوير في نفسك. فإذا كان كلامك بهذه الصفة كان مُعْجِزاً[26]"، ويُشير

= عنوانه هو: «في معرفة منزل مبايعة النبات القُطب صاحب الوقت في كل زمان، وهو من الحضرة المُحَمَّدية». المترجم].

(24) [يقول: "ومن هذا المنزل علمنا حين وقفنا عليه سنة إحدى وتسعين وخمسمائة نصر المؤمنين على الكُفّار قبل وقوعه، بمدينة فاس من بلاد المغرب". نفسه، ص140. المترجم].

(25) **الفُتُوحات**، ج2، ص506.

(26) [**الفُتُوحات**، ج2، ص505].

ابن عربي في الجُزء الأول من **الفُتُوحات** أيضاً إلى هذه الواقعة بعبارات أكثر دِقّة ووُضوحاً، حيث يقول: "قيل لي في بعض الوقائع: "أتعرف ما هو إعجاز القرآن؟" قلت: "لا". قال: "كونه إخباراً عن الحقّ. التزم الحقّ يَكُن كلامك مُعْجِزاً"[27]. إن هذه المُلاحظة مُهمّة جدّاً عندما نعلم الأهميّة القصوى التي يُوليها ابن عربي إلى النقل الدقيق والحَرْفي للكلام الإلهي والنبوي[28].

يتابع ابن عربي حديثه عن هذه الفُتُوح فيقول: "النوع الثاني من الفُتُوح الذي هو فتح الحَلاوة في الباطن وهو سبب جذب الحقّ بأعطافه. فهذه الحَلاوة وإن كانت معنوية فإن أثرها عند صاحبها يُحسّ به كما يُحسّ ببرد الماء البارد. [...] فيجد عند حصول هذا الذوق استرخاء في الأعضاء والمَفاصل وخَدَراً في الجَوَارح لقوة اللذة واستفراغاً لطاقته. [...] ليس لبقائها زمانٌ مخصوص، فإنه اختلف علينا بقاؤها (169). فوقتاً نزلت علينا في قضية، فدامت معنا ساعة ثم ارتفعت ثم نزلت في واقعة أخرى فدامت أياماً ليلاً ونهاراً، وحينئذٍ ارتفعت"[29]. .

"وأما النوع الثالث من الفُتُوح وهو فُتُوح المُكاشفة الذي هو سبب معرفة الحقّ. اعلم أولاً أن الحقّ أجلّ وأعلى من أن يعرف في نفسه، لكن يعرف في الأشياء. [فالمُكاشفة سبب معرفة الحقّ في الأشياء] والأشياء على الحقّ كالسُّتُور، فإذا رفعت وقع الكشف لما وراءها فكانت المُكاشفة فيرى المُكاشف الحقّ في الأشياء كشفاً كما يرى النَّبِيّ [صلَّى اللَّه عليه وسلَّم] مَنْ وراءَه مِنْ

---

(27) **الفُتُوحات**، ج1، ص227.

(28) انظر: بصدد هذا الموضوع: **الفُتُوحات**، ج1، ص248، 403؛ ج4، ص67. ["فإذن لا ينبغي أن تنقل الأخبار إلّا كما تَلَفَّظ بها قائلها إلّا في مَواضع الضرورة، وذلك في الترجمة لمن ليس من أهل ذلك اللسان. فأمّا في القُرآن فينبغي أن ينقل المسطور ويُقرر لفظه كما ورد. بعد ذلك يترجم عنه حتى يخرج عن الخلاف، ويكون في الترجمة مفسراً لا تالياً. وأما في غير القرآن فله أن يُترجم عن المعنى بأقرب لفظ يكون بحكم المُطابقة على المعنى كما كان في الخبر النبوي". ج1، ص403. "بل الأدب في مُراعاة الألفاظ فإنه تعالى لم يَعْدِلْ إلى لفظ دون غيره سُدًى فلا نَعْدِل عنه، فإن العُدُول عنه إلى مثله في المعنى تحريف بغير فائدة". ج4، ص67. المترجم].

(29) **الفُتُوحات**، ج2، ص506.

خَلْف ظَهْره[30] [فارتفع في حقّه السِّتر وانفتح الباب مع ثُبوت الظَّهْر والخَلْف فقال: "إني أراكم مِنْ خَلفْ ظَهْري"]. وقد ذُقنا هذا المقام ولِلّه الحَمْد، فلا يُعرف الحقّ في الأشياء إلّا مع ظهور الأشياء وارتفاع حُكمها. فأَعْيُن العامّة لا تقع إلّا على حُكم الأشياء. والذين لهم فُتُوح المُكاشفة لا تقع أعينهم في الأشياء إلّا على الحق. فمنهم من يرى الحقّ في الأشياء ومنهم من يرى الأشياء والحق فيها [وبينهما فُرْقان، فإن الأول ما تقع عينه عند الفَتْح إلّا على الحقّ فيراه في الأشياء، والثاني تقع عينه على الأشياء فيرى الحقّ فيها لوجود الفَتْح...] وأعظم فَتْح المُكاشفة في مثل هذه المَسألة أن يرى الحقّ فيكون عين رؤيته إياه عين رؤيته العالم [للارتباط المُحقّق فيكشف العالم من رُؤيته اللّه تعالى. ولكن هذه الدقيقة ليست لأهل النظر، لأن النظر ليس في قُوَّته ذلك، وإنما هو من خصائص الكشف....] وما رأيت أحداً من المُتقدِّمين من أهل اللّه تعالى نبّه في هذا الفُتُوح الكشفي على هذه المسألة على التعيين"[31].

يستدعي هذا المقطع الأخير بعض الشروح؛ فلقد ورد فيه، بشكل صريح أو ضمنيّ، عدد من المَفاهيم أو التصوُّرات الأساسية للمذهب الأَكْبَري. وعلى الفور، فإن أول تصوّر نستخلصه من هذا النص هو أننا لا نعرف الله إلّا في الأشياء، لأنه بحسب ابن عربي لا يُمكن أن نعرفه إلّا باعتباره ربًّا، أما ذاته فَمَجْهُولة لنا من حيث هي ذات. إن مفهوم الرب الوارد بشكل ضمني في هذا المقطع هو واحدة من الثِّيمات التي تتكرَّر في تعاليم الشيخ الأكبر، فكل موجود ـ وبشكل عام، كل شيء، لأن كل شيء، هو حي في نظره ـ (170) هو تحت سلطان اسم إلٰهي يكون له ربًّا، ويكون (الموجود) موضع تجلّيه[32]. وبناء على ذلك، فإن كل واحد منا كما يرى ابن عربي لا يعرف من اللّه إلّا ربّه، وهذا

---

(30) إشارة إلى الحديث النبوي: "إني أراكم من خلف ظهري" انظر: البخاري، **إيمان**، 3؛ مسلم، **صلاة**، 110-111، سوف تسنح لنا الفرصة للعودة لاحقاً وبشكل مُطَوّل إلى هذه الظاهرة التي اختبرها ابن عربي بفاس سنة 593.

(31) **الفُتُوحات**، ج2، ص507-508.

(32) حول مفهوم الرب، انظر: مثلاً **فُصُوص الحِكَم**، 1، ص81، 119؛ سعاد الحكيم، **المعجم**، رقم 283 ص506-514؛ هنري كوربان، *L'Imagination créatrice...*, pp.80, 98, 114, 120, 121 etc.

واحدة من المعاني التي يُعطيها للحديث: "من عَرَف نفسه عَرَف ربّه"، يعني الاسم الإلٰهي الذي يدبّره[33]. يكتب ابن عربي في نفس المقطع من **الفُتُوحات** [ج2، ص508] قائلاً: "ولكن ليس المقصود إلّا علم كونه ربًّا لهذا العالم. هذا لا يعرفه ما لم تتقدَّم له معرفته بالعالم. هذا ما يعطيه علم الْكُمَّل من رجال الله من أهل الحق. ولهذا قال عليه السلام: "من عَرَف نفسه عَرَف ربّه". لِنُضِفْ أيضاً أن مفهوم "الحقّ المعروف في الأشياء" إنما هو صادر عن مفهوم عزيز عند ابن عربي مُتضايِف مع مفهوم الربّ وهو التجلّيات؛ فلأن جميع الأشياء هي مَحَالٌ أو أوعية التجلّيات نستطيع أن نرى الحقّ[34] فيها.

أخيراً فإنا نستخلص أن ابن عربي يُقيم تمييزاً بين ذاك الذي لا يرى في الأشياء إلّا اللّه، وبين ذاك الذي يرى الأشياء ويرى اللّه فيها؛ هذان المَوْقفان يتطابقان على التوالي: مع موقف الواقف، أي ذاك الذي وقف أمام الحضرة الإلٰهية، فلا يرى منذ الآن ولا يعرف إلّا اللّه[35]، ومع مَوْقف الراجع أي ذاك الذي رجع من الحقّ نحو المخلوقات وهو حاضرٌ تماماً أمام الحق، لأن هذا الأخير يرى فعلاً وجه الحقّ في كل شيء. هذا الأخير، في نظر ابن عربي، أعلى من الأول، لأنه كما يقول ابن عربي في مَقْطع من **الفُتُوحات**: "ينتبه إلى الحقّ والخلق...[36]؟". لكنَّ هُناك مَرْتَبَةً أعلى من هذه (171): إنها تلك التي تكون فيها "رؤية الحقّ هي رؤية العالم"! الكائن الذي يصل إلى هذه المرتبة لا يتوقف عن مُشاهدة الكثير في الواحد والواحد في الكثير.

إنه من المُحتمل جدّاً أنه في فاس سنة 591 بَلَغ للمرة الأولى "منزل

---

(33) حول شرح هذا الحديث عند الشيخ الأكبر، انظر: ترجمة ميشيل شودكيفيتش لـ Blayānī, *Épître sur l'Unicité absolue*, «Introduction», pp.27-39.

(34) حول مفهوم التجليات عند ابن عربي، والذي سنبحثه لاحقاً، انظر: **فصوص الحكم**، ج1، ص79-81؛ سعاد الحكيم، **المعجم**، رقم 117، ص257 وما بعد؛ وهنري كوربان *L'Imagination créatrice...*, pp144-189.

(35) إن هذا الموقف مثلاً هو موقف اللَّيْسِيّة الذين يُنكرون حقيقة وجود العالم. انظر: Balayānī, *Épitre...*, Introduction.

(36) **الفُتُوحات**، ج4، «باب الأسرار»؛ والبلياني *Épitre...*, p.32.

النور"، حيث علم الاختلاف بين الأجسام والأجساد. يقول في الباب 348 من كتاب **الفتوحات**: "اعلم أن هذا المنزل من منازل التوحيد والأنوار، وأدخلنيه اللّه تعالى مرتين [وفي هذا المنزل صِرْتُ نوراً كما قال صلى الله عليه وسلم في دعائه «واجعلني نوراً»]، ومن هذا المنزل علمت الفُرْقان بين الأجسام والأجساد. فالأجسام هي هذه المعروفة في العُموم لطيفها وشفّافها وكثيفها، ما يُرى منها وما لا يُرى. والأجساد هي ما يظهر فيها الأرواح في اليَقَظة المُمثّلة في صُوَر الأجسام، وما يُدركه النائم في نومه من الصُّوَر المشبّهة بالأجسام فيما يُعطيه الحِسّ، وهي في نفسها ليست بالأجسام"[37].

وللمرة الثانية سيبلغ ابن عربي، بصورة مُذهلة، كما سنرى، منزل النُّور سَنة 593/ 1196، لنُسجّل، بدون أن نَستبق هذا الحدث، أن الرواية السابقة، هي أقرب، كما نرى، من مقطع آخر من **الفُتُوحات**، المُتعلِّق بمنزل الفَناء عن المُخالفة؛ فالذين اختبروا هذا الفَناء، هم، كما يشرح ابن عربي، قِسْمان: "القسم الواحد رجال لم يُقدّر عليهم المَعاصي فلا يتصرَّفون إلّا في مُباح، وإن ظهرت منهم المُخالفات المُسمّاة بالمعاصي شرعاً في الأُمّة [إلّا أن اللّه وفّق هؤلاء فكانوا ممن أذنبوا فعلموا أن لهم ربًّا يغفر الذنب ويأخذ بالذنب]. فقيل لهم على سماع منهم لهذا القول: "اعملوا ما شئتم فقد غفرت لكم"[38]، وكأهل بَدْر، ففنيت عنهم أحكام المُخالفات [...]. (172)

"والقِسْم الآخر رِجال اطّلعوا على سِرّ القَدَر [وتحكُّمه في الخلائق] وعاينوا ما قدر عليهم من جَرَيان الأفعال الصادرة منهم من حيث ما هي أفعال لا مِنْ حيث هي مَحْكُوم عليها بكذا أو كذا، وذلك في حضرة النُّور الخالص [الذي منه يقول أهل الكلام: "أفعال اللّه كلها حسنة، ولا فاعل إلّا اللّه، فلا فعل إلّا

---

(37) **الفُتُوحات**، ج3، ص186. يُوضح ابن عربي (ص 187) أنه قد بلغ هذا المنزل سنة 591. [" ولما أعطيت هذا المنزل سنة إحدى وتسعين وخمسمائة وأقمت فيه شبّه لي بالماء في النهر لا يتميَّز فيه صورة بل هو عين الماء لا غير...". المترجم]

(38) إشارة إلى حديث قدسي مشهور يتحدث عن أهل بدر. انظر: البخاري، **كتاب المغازي**، ج9، ص46؛ وابن حنبل، ج1، ص80، وج2، ص296؛ وأورد ابن عربي رواية من روايات هذا الحديث في كتابه **مِشكاة الأنوار** (رقم 90).

للَّه] وتحت هذه الحَضْرة حَضْرتان: حَضْرة السَّدْفة وحَضْرة الظُّلْمة المَحْضَة. في حضرة السَّدْفة ظهر التكليف وتقسَّمت الكلمة إلى كلمات، وتميَّز الخير من الشر، وحضرة الظُّلمة هي حضرة الشَّرّ الذي لا خير معه. [...]

"فلمّا عاين هؤلاء الرجال من هذا القسم ما عاينوه من حضرة النُّور بادروا إلى فعل جميع ما علموا أنه يصدر منهم وَفَنْوا عن الأحكام المُوجبة للبُعْد والقُرْب، ففعلوا الطاعات ووقعوا في المُخالفات، كل ذلك من غير نِيّة لقُرْب ولا انتهاك حُرْمة[...]

"هذا فَناءٌ غريب أطلعني اللّه عليه بمدينة فاس، ولم أرَ له ذائقاً مع علمي بأن له رجالاً، ولكن لم أَلْقَهُم ولا رأيت أحداً منهم. غير أني رأيت حضرة النُّور وحكم الأمر فيها، غير أنه لم يكُن لتلك المُشاهدة فينا حُكْمٌ بل أقامني اللّه في حضرة السَّدْفة وحَفِظَني وعَصَمَني، فلي حُكْم حَضْرة النُّور وإقامتي في السُّدفة وهو عند القوم أتم من الإقامة في حضرة النُّور"[39].

بعبارة أخرى، فإن ابن عربي ينتمي، على الأقل كما يُؤَكِّد هو، إلى القسم الثاني من الرجال الفانين عن المُخالفة، أولئك الذين يعرفون، في حضرة النُّور، سرّ القدر الإلٰهي، يعني قدَرهم. ولكي نُدرك جيّداً بُعد الحفظ الاستثنائي الذي يعتبر ابن عربي نفسه بأنه يتمتع به والنتائج التي تصدر عنه، فإنه ينبغي علينا أن نُحيل إلى مقطع من **فُصُوص الحِكَم** يلقي الضوء على أشكال هذه المعرفة لسر القدر؛ يتعلَّق (173) الأمر بالفَصّ الثاني الذي يُعالج فيه الشيخ الأكبر مُختلف العَطايا والمِنَح الإلٰهية، ومُختلف المواقف التي يتبناها البشر تجاه أفضال الحقّ تعالى. فمنهم أولئك الذين يسألون، سواء كان السؤال مُعيّناً أو غير مُعيّن، ومنهم من يمتنع عن السؤال. يقول: "ومن هؤلاء من يعلم أن عِلْم اللّه به في جميع أحواله هو ما كان عليه في حال ثُبوت عَيْنه قبل وجودها [...] وما تمّ صِنْف من أهل اللّه أعلى وأكشف من هذا الصِّنْف، فهم الواقِفُون على سِرّ القَدَر، وهم على قسمين: منهم من يعلم ذلك مُجمَلاً، ومنهم من يعلمه مُفَصَّلاً. والذي يعلمه مُفصَّلاً أعلى وأتمّ من الذي يعلمه مُجْمَلاً، فإنه يعلم ما في عِلْم اللّه

(39) **الفُتُوحات**، ج2، ص512-513.

فيه بإعلام اللّه إيّاه بما أعطاه عَيْنه من العِلْم به، وإمّا أن يكشف له عن عَيْنه الثابتة وانتقالات الأحوال عليها إلى ما لا يتناهى، وهو أعلى"[40].

ويبدو أن ابن عربي يُطالب بالانتماء إلى هذا الصنف الأخير: أَلَم يُؤكّد، عند نزوله الأول بالمغرب أن اللّه قد أشهده تفاصيل أحواله المُقبلة، وأحوال تلامذته مثل القُونَوي وأبيه[41].

(40) **فُصُوص الحِكَم**، 1، ص60. [فُصّ حِكْمة نَفْثِيّة في كلمة شَيْثِيّة. إن ابن عربي يُميّز هنا العَطايا والمِنَح، على اعتبار أن هُناك عَطايا ذاتية وأخرى أسمائية، كما: "أن منها ما يكون عن سؤال في معيّن أو غير معيّن ومنها ما لا يكون عن سؤال سواء كانت الأعطية ذاتية أو أسمائية"، ص59. والمُلاحظ أنه يُميِّز بين العَطايا التي تكون عن سؤال أو لا تكون عن سؤال وليس بين السائل وغير السائل. المترجم].

(41) حول هذه الرؤيا، انظر: بداية الفصل الخامس من هذا الكتاب.

وجهٌ بِلا قَفا

إذا لبست خِرْقَتي ذاته تَحارُ لها العرب والأعاجمُ[42]

تلقّى ابن عربي، بإشبيلية سنة 592/ 1195، على ما يبدو، لِباس الْخِرْقة لأول مرة. لنتذكر أن الأمر يتعلّق هنا بمُمارسة تربوية ـ يُمكن أن تأخذ صوراً مُختلفة (مثل تلقين ذِكر، عَهْد، مُشابَكة، إلخ) ـ بها يرتبط المُرِيد بشيخه، وينقل إليه بركته (174) جاعلاً منه حَلْقة جديدة في سلسلة لا تنقطع ترجع إلى النبي[43]. لنُدقِّق الأمر، والحالة هذه فنقول بأن مُصطلح الخِرْقة، لا يُمكن أن يُفهم بصورة حَرْفية؛ فالإلباس لا يُترجم بالضرورة في المُمارسة بنقل كِسْوة أو لِباس، وإنما يُمكن أن يَنطبق على عَمامة ـ وسيكون هذا هو حالة ابن عربي في المشرق ـ أو على قطعة بسيطة من القماش. ينبغي أن نُسجِّل فضلاً عن ذلك أن لباس الخِرْقة لم يكن له على الدوام نفس المعنى في كل الأزمان وفي جميع أقطار العالم الإسلامي[44]. هكذا، فإن لِباس الخِرْقة في عصر ابن عربي كان يُشكِّل في الشرق واحدة من الطُّرُق الأكثر استعمالاً ـ وذلك في تنافس مع أشكال أخرى مؤكّدة في أدب التصوُّف ـ للوثاق التعليمي التربوي [بين المُرِيد

---

(42) **ديوان**، ص58.

(43) إن الخاصية اللاتاريخية لبعض هذه السلاسل تُفسِّر بأن نقل البركة يمكن أن يتمّ بين رُوحانية شيخ توفّي منذ عشرات السنين وبين مُرِيد لم يكن قد التقى به فيزيائيّاً قَطّ، يتعلّق الأمر إذن برباط من النوع الأُوَيْسي، المشار إليه في الفصل الثاني، ص89 من النص الأصلي، ملاحظة رقم 2.

(44) حول مفهوم الخِرْقة، انظر: *EI*[2] *s.v*؛ السُّهْرَوَرْدي، **عوارف المعارف**؛ المجلد الخامس من **إحياء علوم الدين** للغزالي، القاهرة، .s.d، ص79- 80؛ وحول مختلف أنواع اللباس (خِرْقة، عهد، تلقين الذِكر، إلخ) انظر:

J.S. Trimingham, *The Sufi Orders in Islam*, Oxford, 1971, pp.181-183.

والسلسلة]. لكن يبدو، في المقابل، أن مصطلح الخِرْقة له، في الغرب الإسلامي دَلالة رمزية مُتعلِّقة بالصُّحْبة[45]، بالتردّد المُثابر على شيخ، أكثر من كَوْنه يدل على شكل طُقُوسي للتبنِّي الروحي. إن هذا، على الأقل، هو التفسير الذي يُقدمه ابن عربي، والمطابق لاستخدام المُتصوِّفة الذين عرفهم في الغرب الإسلامي، قبل أن يصل إلى المشرق.

لقد كان تقي الدين عبد الرحمان بن علي التَّوْزَرِي القَسْطَلّاني أول شيخ أَلْبَسَ الخِرْقة لابن عربي[46]، هذا الشخص ينتسب إلى أسرة من جنوب تونس عرفت علاقاتها مع التصوُّف مصيراً غريباً. إن عبد الرحمان كان مُحدّثاً صوفيًّا[47] وله أَخَوان وهما: أبو العبّاس أحمد ومُحَمَّد، هذا الأخير استقرّ بمَرّاكش في خدمة المُوَحِّدين كتلميذ[48] (175). أما الأول، أبو العبّاس (ت. 636هـ/ 1238م) - الذي التقى به ابن عربي في مصر والذي صنّف بناء على طلبه كتاب **الخَلْوة المُطلقة**[49] ـ فكان تلميذاً للشيخ القُرشي (ت. 599هـ/ 1202م) وتزوج

(45) [يقول ابن عربي: "وليس الخِرْقة إلّا الصُّحبة والأدب، وذلك غير مَحْجُور". كتاب **نَسَب الخِرْقة**، دار القُبّة الزرقاء، مَرّاكش، طبعة أولى، 2000، حقَّقَتْه وقدَّمَتْ له وترجمته إلى الفرنسية الأستاذة كلود عدّاس، ص38؛ وكذلك **الفُتُوحات**، ج1، ص187 حيث يقول: "وكنت قبل ذلك لا أقول بالخِرْقة المعروفة الآن (أي في المشرق)، فإن الخِرْقة عندنا إنما هي عبارة عن الصُّحبة والأدب والتخلّق. ولهذا لا يوجد لِباسها متصلاً برسول اللّه صلّى اللّه عليه وسلّم، ولكن توجِد صُحبةً وأدباً وهو المعبّر عنه بلباس التقوى". المترجم].

(46) [يقول: "وقد كنت لبست خِرْقة الخَضِر بطريق أبعد من هذا من يد صاحبنا تقي الدين عبد الرحمان بن علي بن ميمون بن آب التَّوْزَرِي...، **الفُتُوحات**، ج1، ص187. المترجم].

(47) **التكملة**، طبعة كوديرا، رقم 1654؛ **الفُتُوحات**، ج1، ص187، وكتاب **نَسَب الخِرْقة**، مخطوط .ms أسعد Esad أفندي، f° 97, 1507؛ ومخطوط يحيى أفندي 2415، f° 3b.

(48) يُشكِّل الطُلّاب جسداً مُوَحديًّا رسميًّا. لقد كانوا بمعنى ما حُرّاس التقليد، ولقد كانت مُهمتهم تدريس الشريعة والتوحيد (كما أملاه المَهْدي بن تُوْمَرت) وبأن يُعلِّموا العامّة من الأميين أصول الإيمان. انظر: *Historia política del imperio almohade*, I, p.213. وأيضاً: *Trente-sept Lettres officielle almohades*, p.133. وحول الإخوة القشتاليين الثلاثة، انظر: Denis Grill في نشره أو طبعه لرسالة **صَفيّ الدين بن أبي منصور**، ص210-211.

(49) **الفُتُوحات**، ج1، ص391-392 ["وما رأيت أحداً منهم نبّه عليها (أي الخَلْوة المُطْلَقة) =

أرملة هذا الشيخ بناءً على إرادته. ومن هذا الزواج وُلد قطب الدين القَسْطَلاني المشهور، الخصم العنيد لابن سبعين ولمدرسة ابن عربي، والذي أدانه ماسينيون بقوة كـ "مُطارِد للمُشعوِذين".

بالنسبة لهذا اللباس الأول للخِرْقة من طرف ابن عربي نتوفّر على مصدرين له من السيرة الذاتية، ولكنهما يختلفان من حيث تسلسل الإسناد فيهما: ففي رسالة صغيرة غير منشورة تحت عنوان **نسب الخِرْقة** -وفيها نجد سلاسل ابن عربي- يصرّح بأنه لبس الْخِرْقة سنة 592/ 1195 بإشبيلية من يد تقي الدين عبد الرحمن التَّوْزَرِي، وبفاس سنة 594/ 1197 من مُحَمَّد بن قاسم التميمي الفاسي الذي قال بأنهما لبساها من أبي الفتح المحمودي[50]. وفي المصدر الثاني، فإن ابن عربي، في الجزء الأول من **الفُتُوحات المَكيّة** يحكي بأنه قد نقل إليه تقي

= إلّا الخَلْوات المُقَيّدة. ولولا ما سألني فيها أخونا ووَلِيُّنا أبو العباس أحمد بن عليّ ابن ميمون بن آب التَّوْزَرِي ثم المصري المعروف بالقَسْطَلّاني المجاور الآن بمكّة ما خطر لنا الإبانة عنها فربما اتفق لمن تقدَّمنا مثل هذا فلم ينبّهوا عليها لعدم السائل". المترجم]؛ **الدِّيباج المُذَهَّب**، ص67-68؛ **وَفَيات الأعيان**، 1، ص190؛ ابن أبي منصور، **رسالة..**، ص210-211. حول كتاب **الخَلْوة المُطلقة** الذي لم يطبع بعد inédit، انظر: **مؤلفات...**، عثمان يحيى، رقم 255. [طبع كتاب **الخَلْوة المُطلقة** ضمن مجموعة **رسائل ابن عربي**، المجموعة الأولى، دار المحجّة البيضاء، دار الرسول الأكرم، طبعة أولى، بيروت، 2000، ص423-454، المترجم]

(50) ضبط الأمكنة والتواريخ غير وارد في المَخْطوطين المذكورين أعلاه، وإنما في مخطوط آخر أرسله إلينا عثمان يحيى. في كتاب *les Soufis d'Andalousie*, p.34 يُسَجِّل ج.أوستين في مُلاحظة أن ابن عربي كان قد لبس الخِرْقة من قبل من الخَضِر سنة 580/ 1184 بإشبيلية، إنه يستند في ذلك إلى مقطع من **نَسَب الخِرْقة** مخطوط m s أسعد أفندي، 1507، f 98. في الواقع إن ابن عربي في هذا المقطع يُشير فقط إلى أنه صحب الخَضِر وتأدَّب به وأنه قد أخذ عنه التسليم لمقولات الشيوخ؛ فابن عربي يلمح بكل بساطة في هذا المقطع إلى لقائه الأوَّل بالخَضِر بإشبيلية، وأنه في مكان آخر par ailleurs أثار لباسه الخِرْقة بإشبيلية، وفاس ومكة في قصيدة صغيرة، في كتابه **الديوان**، ص58. [هذه القصيدة منها قوله:

إني لبستُ بحمص أندلس وبالـ ـحَرَم الشريف ومكّة وبفاسِ

من سادةٍ مثلِ الشُّموس أئمةٍ اللـهُ أكرَمَهم بخير لباسِ

بِهُدَى هُداتِهم اهتديتُ لأنّهم في اللَّيْلة الظَّلماءِ كالنِّبراسِ =

الدين التَّوْزَرِي الخِرْقة الخَضِرية التي تلقّاها هو من الشيخ صدر الدين بن حَمَوَيْه الذي أخذها بدوره عن جَدّه الذي لَبِسها من الخَضِر. يُشكِّل بنو حَمَوَيْه أسرة مُهمة من أصل فارسي شَغَلَ عدد كبير من أعضائها، واحداً تلو الآخر وظيفة شيخ الشيوخ بدمشق[51]، وهي وظيفة سياسية أكثر من كونها روحية. لقد تحمَّل صدر الدين هذه المُهمة عند وفاة أبيه سنة 577/ 1181، وحتى وفاته سنة 616/ 1219. ويظهر بشكل عابر (176) أنه بِناءً على التلميحات النادرة إلى هذه الشخصية عند ابن عربي أن الشيخين لم يلتقيا[52] قَطّ بالرغم من تواجدهما بالمشرق في الفترة نفسها.

غير أن تأكيد ابن عربي على أن صدر الدين أخذ الخِرْقة الخَضِرية من جَدّه يطرح أمامنا مشكلاً: فإذا ما قُمنا بفحص شجرة نَسَب بني حَمَوَيْه[53] نلاحظ بالفعل أن جَدّ صدر الدين هذا هو أبو الحسن عليّ، تلميذ الغزالي، توفي سنة 539/ 1144، والحال أن صدر الدين وُلد سنة 543/ 1148. في مكان آخر، يحكي حيدر أَمُولي (ت. حوالى 787هـ/ 1386م) في «مقدّمته» من كتاب **نَصّ النُّصُوص**[54]، وهو تفسير واسع لكتاب **فُصُوص الحِكَم** لابن عربي، أن مُحمداً ابن حَمَوَيْه (ت. 530هـ/ 1135م) ـ أبو جَدّ صدر الدين، تلميذ إمام الحَرَمَيْن ـ كان تِلميذاً للخَضِر. أخيراً، فإن ابن أبي أُصَيْبِعَة (ت. 668هـ/ 1270م) صاحب مُصَنّف مشهور في ترجمة الأطباء يستعيد، في المُجلَّد الثاني من مُصنَّفه المشهور

= أما كتاب **نَسَب الخِرْقة** هذا فقد تم طبعه بمُراكش تحت عنوان:

Ibn ʻArabī, *Le livre de la filiation spirituelle*, Texte arabe établi; Traduit et présenté par Claude Addas

وهو كتاب أشرنا إليه بعنوانه العربي أعلاه. المترجم].

(51) **الفُتُوحات**، ج1، ص187.

(52) باستثناء المقطع الوارد في **الفُتُوحات**، ج1، ص187، لم نعثر على أية إحالة أخرى إلى صدر الدين بن حَمَوَيْه إلّا إحالة واحدة إليه في كتاب **شرح كتاب خَلْع النَّعْلَيْن**، 173 f°.

(53) انظر على سبيل المثال:

L. Pouzet, *Aspects de la vie religieuse à Damas...*, I, p.285 et *EI*² *s.v.* Awlād al-Shaykh.

(54) حيدر أَمُولي، «المقدّمة» مِن كتاب **نَصّ النُّصُوص**، طبعة هنري كوربان وعثمان يحيى، المكتبة الإيرانية، المجلد 22، طهران/ باريس 1352/ 1974، ص221.

طَبَقات الأطباء[55] سلسلة صدر الدين الذي نقلها بنفسه إلى عمه رشيد الدين ابن أبي أُصَيْبِعَة، وأنه بِناءً على هذه الوثيقة يرى ابن أبي أُصَيْبِعَة أن صدر الدين أخذ الخِرْقة ليس من جَدّه وإنما من أبيه عُمَر (ت. 577هـ/ 1181م) الذي تلقاها بدوره من أبيه مُحَمَّد بن حَمَوَيْه الذي أخذها عن الخَضِر، وأن هذا الأخير أخذها عن النبي نفسه. هاهنا نَصْطدم ثانية بتناقُض، لأن مُحَمَّد بن حَمَوَيْه ليس هو أبا عُمَر بن حَمَوَيْه وإنما جَدُّه، وإذن هُناك حلقة غائبة، وهي أن أبا عمر ـ جَدّ صدر الدين ـ، هو أبو الحسن عليّ (ت. 539هـ/ 1144م) اللّهم إن لم يكن عُمَر بن حَمَوَيْه قد لبس الخِرْقة مُباشرة من جده مُحَمَّد بن حَمَوَيْه. ومهما يكن من أمر، فإنه يظهر على ضوء هذه النصوص أن ابن عربي وهو يلبس الخِرْقة من طرف تقي الدين التَّوْزَرِي قد تلقّى في الوقت ذاته انتساباً مُزدوجاً إلى النبي، الواحد منهما قد حصل عن طريق الخَضِر الذي التقى به، ثلاث مرات، كما أشرنا إلى ذلك (177).

إن ابن عربي، بوصوله إلى الشرق لَبِس الخِرْقة من جديد في المرة الأولى بمكة سنة 599 من يد يونس بن يحيى الهاشمي[56] الذي أخذها بدوره من عبد القادر الجِيلاني (ت. 561هـ/ 1165م). وسنتين بعد ذلك بالمَوْصِل لبس من طرف شيخ من أصحاب قَضِيب البان[57] الشهير. هذا اللِّباس الأخير قاد ابن عربي إلى أن يراجع رأيه حول الدلالة العميقة للباس الخِرْقة: فإذا كان هذا اللِّباس في دلالته العامة هو مُجرَّد رمز إلى الصُّحبة التَّرْبَوية، فإنه أيضاً في نَظَره،

---

(55) ابن أبي أُصَيْبِعة، **عُيُون الأنباء في طبقات الأطباء**،
Königsberg Selbstverlag éd. A. Muller, 1884, II, p.250.
استُعيدت هذه السِّلْسِلة من طَرَف
J.S. Trimigham, *The Sufi Orders in Islam*, p.262.

(56) كتاب **نَسَب الخِرْقة**، ms. Esad Efendi, 1507, f̊ 96 et ms. Yahya Efendi, 2415, f̊ 3
[تقول كلود عداس: "يذكر الشيخ محيي الدين في كتاب **نَسَب الخِرْقة** حسب [المخطوط]A أنه أخذ الخِرْقة بمكة المكرمة سنة 599هـ عن شيخه يونس الهاشمي الذي أخذها بدوره عن الشيخ عبد القادر الجِيْلاني". **نَسَب الخِرْقة**، تقديم، ص13، مَرّاكش، مرجع مذكور. المترجم].

(57) نفسه، Esad Ef., f̊ 98; Yahya Ef., f̊ 3؛ **الفُتُوحات**، ج1، ص187، و**الدُّرَّة الفاخرة**، رقم 69، *Soufis d'Andalousie*, p.178.

في مَعْناه الخاص والتقني جدّاً وسيلة الشيخ في أن يُحدث تحوّلاً مُباشراً لدى تلميذه. يحكي ابن عربي بأن شيخاً من شيوخه وهو : "عليّ بن عبد الله بن جامع من أصحاب عليّ المتوكل، وأبي عبدالله قَضِيب البان، كان يسكن بالمُقَلَّى خارج المَوْصِل في بُسْتان له، وكان الخَضِر قد ألبسه الخِرْقة بحضور قضيب البان وألبسنيها الشيخ بالموضع الذي ألبسه فيه الخَضِر من بُستانه وبصورة الحال التي جَرَتْ له معه في إلباسه إياها[58] [. . .] ومن ذلك الوقت قلتُ بلباس الخِرْقة وألبستها الناس لما رأيت الخَضِر قد اعتبرها، وكنت قبل ذلك لا أقول بالخِرْقة المعروفة الآن، فإن الخِرْقة عندنا إنما هي عبارة عن الصُّحبة. [. . .] فجرت عادة أصحاب الأحوال إذا رأوا أحداً من أصحابهم عنده نقص في أمر ما وأرادوا أن يُكملوا له حاله، يتَّحد به هذا الشيخ. فإذا اتحد به أخذ ذلك الثوب عليه في حال ذلك الحال ونزعه وأفرغه على الرجل الذي يريد تكملة حاله فيكمل له ذلك، فذلك هو اللباس المعروف عندنا والمنقول عن المُحقِّقين من شيوخنا"[59] (178).

إننا نتوفَّر على مصدر آخر، خارج شهادة لِباس الخِرْقة المُوجهة إلى الشخص الذي كتب إليه ابن عربي كتابه **نَسَب الخِرْقة**[60]، وهو مصدر يذكر فيه

---

(58) يَسْرُد ابن عربي أيضاً هذا المَشهد في كتاب **الدُرَّة الفاخرة** حيث يذكر بأن الخِرْقة هي مُجَرّد قطعة من قِماش أو طاقِيّة. انظر: **الدُرَّة**، رقم 69 ,*Soufis d'Andalousie* in p.178. [يقول عن علي بن عبد اللّه بن جامع في **مُختصر الدُرَّة الفاخرة**، رقم 38، ص82: ". . وكنت لا أقول بالخِرْقة، فأخرج طاقية وجعلها بيده على رأسي، فأزلتها وقبلت فيها وجعلتها بيني وبينه فقال لي: يا عليّ أما ترضى أن تلبس الخِرْقة مني؟ فقلت له: يا سيدنا ومن لي بذلك؟. فأخذها بيده طريقاً أخرى ووضعها على رأسي، فقلت له: فافعل معي مثل ما فُعِل معك في هذا. فأخرج طاقية، وفعل معي مثل ما فُعِل معه سواءً بسواء، فجعلتها مثل الحديث المُسَلْسَل. وهكذا لبسها من ألبسته إياها من ذلك الطريق". المترجم].

(59) **الفُتُوحات**، ج1، ص187. هذه الدلالة "التقنية" لنسب الخِرْقة يستعيدها ابن عربي في كتابه **نَسَب الخِرْقة**، ms. Esad Ef., ff^os 90/90b.

(60) اسم هذا الذي وَجَّه إليه ابن عربي هذا الكتاب يختلف حسب المخطوطات؛ فبناء على المخطوط Esad Ef., f 96 هو السيد كمال الدين أحمد. . . بن عليّ بن أبي طالب، في حين أنه في مخطوط يحيىٰ أفندي f 3 هو أحمد بن عليّ الإشبيلي.

ابن عربي خمسة عشر شخصاً ألبسهم الخِرْقة، يتعلّق الأمر بسلسلة من القصائد الصُّغرى في بداية كتاب **الديوان**[61] ؛ الأمر العجيب هو أن من بين هَؤلاء الخمسة عشر شخصاً هُناك أربعة عشر منهم مُرِيدات نساء[62]، وأن بدراً الحَبَشِيّ هو وحده المُرِيد الذكر من بين هَؤلاء[63]. (وهذا لا ينفي كون ابن عربي قد ألبس الخِرْقة لعدد آخر من المُريدين). هُناك أمر آخر أكثر إثارة للفضول، وهو أن ابن عربي رأى بنفسه، في أغلب الأحوال، يُلبس الخِرْقة لهؤلاء النسوة في النوم[64]. إن هذا مثلاً حال بنت القاضي الشافعي الكبير ابن زكي (ت. 617هـ/ 1220م) الذي تزوَّج بها[65]، بحسب بعض المصادر المذكورة آنفاً.

لقد كان ابن عربي من دون شك[66] شيخاً كاملاً لعدد من السنوات قبل أن

---

(61) **الديوان**، ص53-60.

(62) نجد ابن عربي يستعمل لفظة "بنتي" بالنسبة لاثنتين منهن. لكن هل ينبغي اعتبار هذا اللفظ بالمعنى الحقيقي أم المجازي؟ الأولى تُسَمّى دُنيا (ص 54) والأخرى تسمى سَفْراء (ص 57)

[ألـبـسـت بـنـتـي دُنـيـا   لـبـاس ديـن وتـقـوى]

[ألـبـست بـنـتـي سَـفَـرى   خِـرْقـة أهـل الأدب]

[المترجم].

(63) **الديوان**، ص54.

[ألبست بدراً خَرِيقة الخَلَقْ   لمّا حَكَى نورُه دُجى الغَسَقْ

[المترجم]

(64) **الديوان**، ص56 حيث يذكر ابن عربي، قبل أن يذكر القصائد التي وردت فيها النساء اللواتي ألبسهن الخِرْقة ما يلي: "إلى هنا انتهى ما وقع في الحِسّ من هذه الواقعة. وما أذكره بعد هذا هو مما وقع في النوم. وأما النظم فإنه كله في حال النوم فكانت بشرى، وهذا ذكر ما بقي من النظم فيها..".

(65) **الديوان**، ص56.

[ألبست بنت زَكيّ الدين خِرْقتنا   من بعد صُحبتها إياي بالأدبِ

تَخَلَّقت فصَفَت منها مَوارِدُها   وقُدست ذاتها عن أكثر الرِّيَبِ]

[المترجم.]

(66) إننا نجهل في أي سنة بالضبط كان لابن عربي مُريدوه الأوائل، ويُمكننا بحق أن نتقدَّم فنقول إنها سنة 586/ 1190.

يلبس هذه الخِرْقة، في إشبيلية سنة 592هـ وعُمره ثلاثون عاماً تقريباً، ونحن نستند في ذلك على هذه الحِكاية الطريفة التي أوردها في **الفُتُوحات المَكيّة** والتي تبيّن مدى احترام الشيوخ له وتقديرهم إياه بالرغم من شبابه. يقول: "بِتْنا ليلة عند أبي الحسين ابن أبي عَمْرو ابن طُفَيْل بإشبيلية سنة اثنين وتسعين وخمسمائة، وكان كثيراً ما يحتشمني ويلتزم الأدب بحضوري، وبات معنا أبو القاسم الخطيب وأبو بكر بن سام، وأبو الحَكيم بن السَّرّاج[67]، وكلهم قد منعهم احترام جانبي الانبساط، ولزموا الأدب والسكون، فأردت أعمل الحِيلة في مُباسطتهم. فسألني صاحب المنزل أن يقف على شيء من كلامنا، فوجدت طريقاً إلى ما كان في نفسي من مُباسطتهم فقلت له: "عليك من تصانيفنا بكتاب سَمَّيْناه **الإرشاد في خَرْق الأدب المُعتاد**، فإن شئت عَرَضْتُ عليك فصلاً من فُصُوله. فقال لي: أشتهي ذلك. فمَدَدْتُ حِجْري في حِجْره وقلت له: "كَيِّسْني" ففهم مني ما قصدت، وفهمت الجماعة، فانبسطوا وزال ما كان بهم من الانقضاض والوحشة، وبِتْنا بأنعم ليلة في مُباسطة دينية"[68].

مِمّا لا شكّ فيه أن سنة 592 تُسجِّل أَوْج الدولة المُوحِديَة: فالمَنْصور وهو غير مُكتفٍ بانتصاره في معركة الأَرك، شرع في غزو قَشتالة؛ فسار [بجيوشه] حتى بلغ طُلَيْطُلة، وألفونس الثامن أعلن الهُدنة بلا جدوى. عند عودة السُلطان المُوحِّدي من هذه الرحلة التي هي استعراضية أكثر من كونها عسكرية قام بتفتيش دقيق للإدارة الإشبيلية، فاكتشف وعاقب مُختلف الخائنين والمُختلسين، عزل مُوظَّفين ونَصَّب آخرين؛ فالنظام والعدل قد استتبّا على ما يبدو، فقام المَنْصور بإظهار قُوَّته التي أوصلته حتى أبواب مدريد، وعقد هُدنة من عشر سنين اقترحها ألفونس الثامن عليه؛ ولم يعد هُناك ما يُخيف الأندلسيين[69]. ومع ذلك، فإن ابن عربي قد ترك الأندلس من جديد مُتّجهاً نحو المغرب. لماذا هذا السَّفَر

(67) لقد تمّت الإشارة إلى هذا التلميذ أو المُريد في **الفُتُوحات**، ج1، ص154 بصدد دفن ابن رشد.

(68) **الفُتُوحات**، ج4، ص539.

(69) حول أخبار سنة 592، انظر: المَرّاكشي، **المُعجِب**، ص206؛ ابن عِذارِي، **بيان**، 3، ص198-202، وأيضاً: J. Bosch Vila, *Sevilla islamica*, p.168.

الجديد؟ لا يُمكن أن يتعلّق الأمر هذه المرة بـ "هُروب" من العدوّ. فالإجابة عن هذا السؤال يُقدِّمها لنا ابن عربي نفسه في المُلخّص المُخَصَّص لصالح البَرْبَري[70] في كتاب **الدُرَّة الفاخرة**، حيث يشكو من الهُمُوم العائلية: "فطُلبت من أمير المؤمنين للخِدْمة، فوجّه إليّ أمير المؤمنين يعقوب [رحمه اللّه] قاضي القُضاة أبا القاسم بن تَقِيّ[71]، وقد قال له: "لا تأخذ معك الجماعة وتجتمع به، فإن أجاب فقد ولِّيْناه، وإن امتنع فلا تُجْبِره". ففعل ما أمره أمير المؤمنين، فامتنعت، وكلام الشيخ صالح في أذني كان يُناجيني، فاجتمعت بأمير المؤمنين، فسألني عن الأُخْتَيْن، فذكرت له شأنهما. فقال: "تنظر لهما أكْفاء أو أنظر أنا لهما أكْفاء من المُوحِّدين؟" قلت: "يا أمير المؤمنين. أنا أنظر لهما أكْفاء" قال: "فَعَجِّلْ في ذلك، وتجهيزُهما علينا"[72].. [...] فلما انصرفت من عنده إلى بيتي بعث إليّ رسولاً في أكَر الأكْفاء، فشكرته، وأخذت أهلي ودخلت مع ابن عمِّي إلى مدينة فاس، زوَّجتُ الأختين، وقرّت عيني".

لقد سافر ابن عربي إلى فاس ثلاث مرات؛ فلقد سافر إليها أولاً سنة 591، ثم سنة 593 -ومكثَ فيها هذه المرة على الأقل حتى سنة 594- وأخيراً سنة 597 قبل أن يتَّجِه إلى تُونس حيث ترك الغرب الإسلامي نهائيًا. إن لقاءه السابق بالسُّلطان المُوحِّدي بالأندلس الوارد في النص السابق ـ والذي حرّك ـ واحداً من رحلاته إلى فاس لم يُكن لِيَتِمَّ سنة 591، لأنه بحسب أقوال ابن

---

(70) **الدُرَّة الفاخرة**، رقم 3، in *Soufis d'Andalousie*, p.168. [صالح البَرْبَري أو صالح العابد العَدَوِيّ. رقم 3 في **مُختصر الدُرَّة الفاخرة**، ورقم 3 في **رُوح القُدس**. المترجم]

(71) الأصل هو ابن بَقِيّ وليس ابن تَقِيّ.. وبالفعل، لقد كان أبو القاسم بن بقِيّ قاضياً لمدة طويلة من الزمان عند يعقوب، ثم بعد ذلك عند ولده. هذا الشخص قد استفاد وتَمتَّع من اعتبار يعقوب المَنْصور له الذي أوصى بأن يظل في وظيفته [بعد وفاته]. هذا الامتياز الذي يحظى به ابن بَقِيّ عند المَنْصور يرجع في الحقيقة إلى كَوْنه قد تخلّى عن المذهب المالكي في سبيل اعتناق مذهب ابن حَزْم. انظر: *Historia política del imperio almohade*, I, p.384؛ و**المُعجِب**، ص191، 207. [في هذا النص المأخوذ من **مختصر الدُرَّة الفاخرة** نجد ابن بَقِيّ وليس ابن تَقِيّ. وفي الهامش نجد أنه في الأصل هو ابن تَقِيّ وليس ابن بَقِيّ، **مختصر الدُرَّة الفاخرة**، مرجع مذكور، ص32. المترجم.]

(72) لنتذكر أن والد ابن عربي الذي قضى جزءاً من حياته في خدمة المُوحِّدين قد مات [قبل هذا الحدث].

عربي[73] نفسه، عندما نزل المَنْصور بإشبيلية [بجيوشه] في جُمادى الثانية سنة 591/ 1195، كان ابن عربي قبل هذا [الإنزال] بفاس. ولا يُمكن لهذا اللقاء أن يتمّ سنة 597، لأنه في هذا التاريخ كان الناصر، ولد المَنْصور هو الذي يحكم، وأنه على ما يبدو لم يأتِ إلى الأندلس إلّا في سنة 606/ 1209[74]. إنه من المُحتمل جدّاً أن هذا اللقاء مع السُّلطان الذي دفع ابن عربي لترك إشبيلية في اتجاه فاس قد تمّ بين نهاية 592 وبداية 593. في هذا الوقت كان المَنْصور بإشبيلية، وبالضبط بِقَصْر أزنلفراشة Aznalfarache الذي استقر فيه غَداة معركة الأرَك؛ وأنه لم يترك الأندلس في اتجاه مَرّاكش إلّا في جُمادى الأُولى سنة 594/ 1197[75]. (181).

لقد احتلّت فاس في مَسار ابن عربي، من حيث المُغامرات الكُبْرى التي عاشها بهذه المدينة سواء سنة 593 أو سنة 594 مَوْقِعاً مفضّلاً شبيهاً تقريباً بالمَوْقِع الذي ستحتلُّه مَكّة فيما بعد عنده. من المُلائم طبعاً أن نُلاحظ أنه على النقيض من مُقامه القصير، على ما يبدو بفاس، مَكث ابن عربي هذه المرة مُدّة أطول؛ إذ إنه كان في هذه المدينة سنة 593 وسنة 594 ورُبَّما أيضاً سنة 595. (وعلى كل حال لم يمشِ إلى الأندلس إلّا في سنة 595).

إن كان على ابن عربي أن يختار لهذه المدينة اسماً رمزيًّا فإنه سيكون اسم النُّور، لأنه في المرة الثانية بلغ المنزل الذي تمّ وصفه من قبل حيث "صار نُوراً"، لكن بهذه المناسبة، فإن هذا التحوُّل الداخلي الذي أحدثته هذه الواقعة الحَسَنة في ابن عربي كان مصحوباً بِهِبَة إلهية مَلحُوظة: فعلى غِرار النبي الذي قال بأنه يرى من خلف ظهره صار ابن عربي وَجْهاً بلا قَفَا، عَيْناً باصِرة واحدة قادرة على رؤية جميع جِهات المكان. ولقد ذكر ابن عربي هذه الظاهرة في مُناسبتين في كتابه **الفُتُوحات المَكيّة**، وذلك في باب مُطوَّل هو الباب 69[76]،

(73) انظر: بداية الفصل السادس من هذا الكتاب.

(74) **المُعْجِب**، ص234-235؛ *Sevilla islamica*, p.170. لم يَكُنْ للناصر أن ينشغل بالأندلس، حيث كان في مَنْأى عن الخطر بفضل هُدْنة عشر سنين الموقّعة سنة 593/ 1196، وفي المُقابل قام بالقضاء على تمرّد بني غانية بإفريقيّة.

(75) **المُعجِب**، ص206؛ *Sevilla islamica*, p.169 . . .

(76) **الفُتُوحات**، ج1، ص491. [عنوان هذا الباب هو: «في معرفة أسرار الصَّلاة وعُمُومها». =

حيث يقول: "فاعلمْ أنَّ النبي [صلَّى اللَّه عليه وسلَّم] كلُّه وَجْه بلا قَفَا، فإنه قال [صلَّى اللَّه عليه وسلَّم]: "إني أراكم من خَلْف ظهري"[77]. [فأثبت الرُّؤيا لحاله ومقامه فثَبَتَتْ الوَجْهِيّة له وذكر الخَلْف والظَّهْر لبشريّته، فإنهم ما يَرَوْن رؤيته ويَرَوْن خَلْفه وظَهَرْه]. ولمّا ورثتُه [صلَّى اللَّه عليه وسلَّم] في هذا المقام، وكانت لي هذه، كنت أصلّي بالناس بالمسجد الأزهر بمدينة فاس؛ فإذا دخلتُ المِحْراب أرجع بذاتي كلها عَيناً واحداً. فأرى من جميع جِهاتي كما أرى قِبْلتي، لا يخفى عليّ الداخل ولا الخارج ولا واحد من الجماعة..." . تحمل الحكاية الثانية الواردة في الباب 206 تفاصيل تكميلية. يقول: "وهذا مَقام [أي مَقام النُّور] نِلْتُه سنة ثلاث وتسعين وخمسمائة بمدينة فاس في صلاة العصر وأنا أُصَلّي بجماعة بالمسجد الأزهر بجانب عين الجبل، فرأيته نوراً يكاد يكون أكشف من الذي بين يدي. غير أنّي لمّا رأيته زال عني حكم الخَلْف، وما رأيت لي ظَهْراً ولا قفا، ولم أُفَرِّق في تلك الرؤية بين جِهاتي، بل كنت مثل الأُكْرة [الكرة] لا أعقل لنفسي جِهَةً إلّا بالفرض لا بالوجود...[78]." (182).

علينا أن نحتفظ من هذه الشهادات بمؤشرين اثنين. الأول: هو أنّ الأمر لا يتعلّق بفَتْح باطني خالص، إذ إنه مصحوب بظاهرة فيزيائيّة من خلاله كانت الشروط المَجالية للجِسْم مُتعالية (كنت مثل الأُكْرة)[79]. طبعاً ينبغي أن نُسَجِّل بهذا الصدد أن واحدة من خصائص القطب ـ وليس بالضرورة القطب وحده ـ هي

= ويمتدّ من الصفحة 386 إلى الصفحة 546. المترجم].

(77) البُخاري، **إيمان**، 3.

(78) **الفُتُوحات**، ج2، ص406. انظر حول رمزيّة القَفا كتابه **عُقْلَة المُسْتَوْفِز**، طبعة نيبرج، ص98-99 حيث يعلن ابن عربي بأن المُؤْمِن وَجْه بلا قَفَا والكافر قَفَا بلا وَجْه والمُنافق وَجْه وقَفا [يقول: "فأما المُؤمنون فهم وَجْه بلا قَفا يَرَوْن من كل جِهَة، وأما الكافرون فَهُمْ قَفَا بلا وَجْه، والمُنافقون وَجْه وقَفَا، ثمّ يرجع لهم المَوازين فيُوزَنُون بأعمالهم...". المترجم].

(79) ينبغي أن نُسَجِّل بهذا الصدد أن الإنسان الأصيل هو في نظر ابن عربي مُستدير. انظر: كتاب **التدبيرات الإلٰهية**، ص225. [يقول: "فتكون حركات صاحب الحال غير مَوْزُونة ولا مربوطة بطريقة، وأكثر ما يظهر منهم الدوران لأن شكل الإنسان في الحقيقة مُستدير، والنار تجري على شكله.". المترجم]

في نظر ابن عربي أن يكون "وَجْهاً بلا قَفَا"[80]. والثاني، هو أن الأمر يتعلّق هنا حسب ابن عربي بمَقام خاص بالإرث المُحَمَّدي؛ فهو يبيّن طبعاً بهذا الصدد أن ذاك الذي يصل إلى هذه المَرتبة هو الذي يكون في مستوى إدراك القِبلة في كُلّ الجهات، وله الحقّ في أن يُؤدّي الصَّلاة - كما فعل ذلك النبي - على راحلته أو فوق دابَّته. أخيراً، من المفيد أن نُسجِّل بأن هذا الحدث قد حصل بمسجد الأزهر الذي كان إمامه في العادة هو مُحَمَّد بن قاسم التَّمِيمي الذي قدّم لابن عربي، في هذا المكان نفسه، وفي نفس هذه السنة كتاباً عن سيرة صُلَحاء فاس[81]، وألبسه الْخِرْقَة سنة 594/ 1197.

لقد كانت سنة 593 بالنسبة لابن عربي، وما زال بفاس، سنة اللِّقاء مع قطب وقته، الأشلّ القَبائلي. وبدلاً من الحديث هنا عن مُجرَّد اللِّقاء ينبغي الحديث عن التَّماهي: لقد كان هذا الرجل يختلف زماناً على ابن عربي - ولم يكن يسأله ولا يتكلَّم معه إلّا من القُرآن وبه، كما يذكر ذلك في **الدُّرَّة الفاخرة** - ولكن ابن عربي كان جاهلاً بمَقامه في القطبية إلى اليوم [الليلة] التي رأى فيها فيما يرى النائم في واقعةِ الأشلّ هذا بأنه قطب الزمان. يقول: "اجتمعت بقطب الزمان سنة ثلاث وتسعين وخمسمائة بمدينة فاس أطلعني اللّه عليه في واقعة وعرّفني به، فاجتمعنا يوماً[82] بِبُستان ابن حَيُّون بمدينة فاس، وهو في الجماعة لا يُؤْبَهُ له، (183) فحضر في الجماعة وكان غريباً من أهل بِجاية أشلَّ اليد،

---

(80) كتاب منزل القُطب، ضمن **الرسائل**، حيدرآباد، 1948، ص6. [ليس هذه الصفحة وإنما الصفحة 2. حيث يقول: "إن القُطب وَجْه بلا قَفَا. قال صلَّى اللّه عليه وسلَّم: "إني أراكم من وراء ظهري، فأثبت الظَّهْر حُكْماً على المادة ونفى حقيقته بوجود النظر منه، وجعل الوراء إثباتاً لفقدهم، وجعل إمام اليسار ذا وجهين. . . وجعل إمام اليمين ذا وجه واحد. . ." . المترجم].

(81) **الفُتُوحات**، ج4، ص503؛ انظر: أَلفْرِد بَل، **سِيْدي بو مَدْيَن وشيخه الدَّقَّاق بفاس**، 1، ص56. يجهل Alfred Bel أن التَّمِيمي كان قد توفّي سنة 603/ 1206، لأنه يتكلّم عنه ككاتب مُتأخّر.

(82) يعرض ابن عربي هذه المواجهة في **الدُّرَّة الفاخرة**. ففي هذا الكتاب يبيّن ابن عربي أن هذا القُطب يُسمّى الأشلُّ القَبائلي. ويضيف أنه في ليلة اطَّلَعَ في المنام على طبيعة وظيفته، ثم إنه في اليوم التالي، عندما استيقظ التقى به في بُستان ابن حَيُّون.
انظر: **الدُّرَّة الفاخرة**، رقم 62؛ *Soufis d'Andalousie*, pp.171-172.

وكان في المجلس معنا شيوخ من أهل الله معتبرين في طريق الله، منهم أبو العبّاس الحَصّار[83] وأمثاله، وكانت تلك الجماعة بأسرها إذا حضروا يتأدَّبُون مَعَنا فلا يكون المجلس إلّا لنا، ولا يتكلّم أحدُهم في عِلْم الطريق فيهم غيري، وإن تكلموا فيما بينهم رَجِعوا فيها إليّ، فوضع ذكر الأقطاب وهو في الجماعة. فقلت لهم: "إني أذكر لكم في قطب زمانكم عجباً" فالتفت إليّ ذلك الرجل الذي أراني اللّه في منامي أنه قطب الوقت، وكان يختلف إلينا كثيراً ويُحِبُّنا، فقال لي: "قُلْ ما أطلعك اللّه عليه ولا تُسَمِّ الشخص الذي عُيِّن لك في الواقعة [. . .] فلما انفضَّت الجماعة جاء ذلك القطب وقال: "جزاك اللّه خيراً، ما أحسن ما فعلت حيث لم تُسَمِّ الشخص الذي أطلعك اللّه عليه والسلام عليك ورحمة اللّه". فكان سلامَ وِداع، ولا عِلْم لي بذلك. فما رأيته بعد ذلك في المدينة إلى الآن"[84].

هُناك مُلاحظة تطرح نفسها من خلال قراءتنا لهذه الحكاية وهي أنَّ ابن عربي على الرغم من كونه لا يزال شابًّا في عمر الثلاثين عاماً، كان مَعْرُوفاً في هذه الفترة، من طَرَف مُتصوِّفة الغرب الإسلامي، بأنه الشيخ بلا مُنازع.

إن الشُّهْرة التي كان يتمتع بها ابن عربي في هذه الفترة في دائرة الصوفية ـ وغير المُتصوِّفة أيضاً؟ ـ هي شهرة تتأكد عندنا من خلال لقائه بِوَتَدٍ آخر هو ابن جَعْدُون الحِناوِي. يقول: "[كان سبب اجتماعي به ما أذكره الآن] وذلك أنّي لمّا وصلت مدينة فاس، فكان ذكري قد بلغ مَنْ بها، فأحبّ من بَلَغَه ذلك الاجتماعَ بي، فكنت أفرّ من الدار إلى الجامع، فلا أُوجَد في الدار، فأُطلَب في الجامع وأنا أراهم فيأتونني فيسألون عني، فأقول لهم: "اطلبوه حتى تَجِدوه". (184) فبينما أنا قاعد، وعليّ ثياب رفيعة جداً، وإذا بهذا الشيخ قد قَعَدَ بين يدي ولم

---

(83) للأسف أننا لم نعثر حتى الآن على مُلخَّص يتعلّق بترجمة حول الحَصّار؛ فالتّادلي يشير فقط إلى أنه كان تلميذاً للشيخ أبي الربيع سليمان التِلِمْساني (توفّي 579/ 1187). انظر: كتاب **التَشَوُّف**، ص280. غير أن ابن عربي ذكره مرتين في **الفُتُوحات**، ج3 ص34 حيث اعتبر الحَصّار من بين المَلامِيّة، وفي **الفُتُوحات**، ج1، ص233 حيث يروي حكاية طريفة تتعلّق بتلميذ للحَصّار كان يُعاني من كآبة [كأنه يخدم في الأَتُون] من جرّاء كونه كان في مَقام وانحطَّ عنه فداواهُ ابن عربي وأزال عنه مرض هذه الزَلَّة.

(84) **الفُتُوحات**، ج4، ص76.

أَكُن أعرفه قبل ذلك [فقال لي: "السلام عليك ورحمة اللّه وبركاته". فردَدْتُ عليه، ففتح كتاب **المعرفة** للمُحاسبي، فقرأ منه كلمات ثم قال لي: "اشرح وبيّن ما قال"]. فخُوطبت بأحواله ومن هو ومَقامه، وأنه من الأَوْتاد الأربعة [رضي الله عنهم]، وأن ابنه يَرثُ مَقامه، فقلت له: "عَرِفْتُك فأنت فُلان". فأغلق كتابه وقام واقفاً وقال: "السَّتْر السَّتْر!"[85].

لقد كان كُلٌّ من ابن جَعْدُون والأشلّ القَبائِلي إذن من بين الأَوْتاد، وبالأَوْلى من بين المَلامِيّة. فضلاً عن ذلك فهما يشتركان في نقطة: فكما أنّ لا أحد ينتبه إلى القَبائِلي، كذلك يُلاحظ ابن عربي عن ابن جَعْدُون ما يلي: "فكان إذا غاب لم يُفتَقَد، وإذا حضر لم يُستَشَر، وإذا جاء لا يُوسّع له، وإذا تكلّم بين قوم ضُرب وسُخّف."[86]. فكلاهما شخصان مُتَستِّران، مَطْموسان وشبه لا مرئيين [في قيمتهما كوَتَدَيْن]. لنتذكّر أن هذا الطَّمْس أو الإخفاء هو مِيْزة المَلامِيِّين. "فهم الأخفياء، الأبرياء الأُمَناء [في العالم] الغامضون في الناس..."[87]. ومع ذلك، فليس للجميع هذا الامتياز. فالبعض منهم مارس قسراً عملية التدبير كوظيفة خارجية مثلما هو الحال بالنسبة للخُلفاء الراشدين الأربعة الذين زاوجوا بين الوظيفتين الرُّوحية والزَّمنية؛ والبعض الآخر منهم تلقّى أمراً وبلاغاً اِضْطَرهم بأن يخرجوا من حال التَّسَتُّر، وبأن يُعَرِّفوا بأنفسهم، ويكشفوا عن ذواتهم كي يُعَرِّفوا باللّه. إن هذا بدون شكّ حالة ابن عربي الذي أكَّدَ في مُناسبات كثيرة في أعماله بأنه أُمر بالنُّصح للعِباد: "فأُمرتُ بالقُعود والنصيحة للخلق قَسْراً وحتماً واجباً"[88]. يُوضح ابن عربي هذه **الرسالة** في

(85) **رُوح القُدس**، رقم 17، ص109–110؛ *Soufis d'Andalousie*, p.127 [**رُوح القُدس**، جمع وتأليف محمود الغُراب، ص107–108. ابن جَعْدُون الحِنّاوِي هذا مات سنة 597 بفاس، " كان يَنْخل الحِنّاء ويعيش منها"، انظر: **مُخْتصر الدُرَّة الفاخرة**، رقم 27، ص69. ولقد وردت فيه نفس الحكاية أعلاه مع بعض التعديل من حيث التركيب. ورد فيه "استُرني حتى أسترك." المترجم].

(86) نفسه، من المُلائم أن نُشير إلى أنّ هذين الشخصين يُعانيان من نقص جِسْمي أو عاهة فالقُطب "أشلُّ اليد" وابن جَعْدُون "كان مَعْقُود اللسان لا يتكلّم إلّا عن مشقّة". (**رُوح القُدس**، رقم 17).

(87) **الفُتُوحات**، ج1، ص181.

(88) **رُوح القُدس**، ص31.

الأسطر الأولى مِن كتاب **رُوح القُدس** أيضاً حيث يقول بأنه: "المأمور بالنُّصْح لإخوانه والمُشدّد عليه في ذلك دون أهل زمانه"[89].

يحَقِّقُ هؤلاء التضحية القصوى؛ فلقد قبلوا سَتْر عُبوديتهم كي يُظهروا الرُّبوبية الإلٰهية. وهذه التضحية غالباً ما تجعلهم مُعَرَّضين لِوشايات الناس وكُرْههم الذي لا يُطيقونه في بعض الأحيان. هكذا حاول ابن عربي (185) في مُناسبات كثيرة في حياته أن يفرّ من هذه المسؤولية كي يُسخِّر نفسه بكاملها للعِبادة، في مَنأى عن الأنظار[90].

سألتُك رَبِّي أن تَجُود لعبدكمْ — بأن يَكُ مَستوراً إلى آخر الدَّهْرِ

كَمِثْلِ ابن جَعْدُون وقد كان سيّداً — إماماً فلم يَبْرح من اللّه في سِتْرِ

سألتُك ربي عِصْمةَ السَّتر إنّه[91] — [على سُنَّة الحِنّاوي سُنَّتنا تَجْري]

لن يُجاب عن سؤال ابن عربي هذا؛ فلقد قَدَّر اللّه مصيراً آخراً، ولقد علم هو ذلك من قبل، وسوف يتلقَّى التأكيد على ذلك هنا بفاس.

(89) **رُوح القُدس**، ص19.
(90) انظر: مثلاً، **رُوح القُدس**، ص31؛ وكتاب **المبشّرات**، مخطوط Fatih, 5322, f 91.
(91) **الديوان**، ص333.

المِعْــــراج

من تُونس إلى مَكّة، ومن القُدس إلى بَغداد، ومن قُونية إلى دِمَشق قطع ابن عربي خلال حياته آلاف الأميال، ومرّ في عشرات الأَقْطار أو الأَصْقاع. ومع ذلك، فإنه في فاس أيضاً، سنة 594/ 1198 سيُنجز أطول وأعجب أسفاره. إنه سفر عَمُودي لا أُفقي، سماوي لا أَرْضي، رُوحي لا جِسْمي، وراء جميع الحُدود الجغرافية، في اتجاه الحَضْرة الإلٰهية، عند ﴿قَابَ قَوْسَيْنِ أَوْ أَدْنَىٰ﴾ [النَّجْم: 9]: *l'imitatio Prophetae* يصل التقليد النَّبَوي أَوْجَهُ بالنسبة للأَوْلِياء في هذه "الرحلة الليلية" حيث يُحقّق كُلٌّ واحد منهم روحياً التجربة القُصوى التي حقّقها مُحَمَّد [صلَّى اللَّه عليه وسلَّم] جِسْميًّا in corpore في المِعْراج[92]، من سَماء إلى سَماء، نحو العَرْش الإلٰهي. وكما أنّ وَلِيَّين لا يعرفان أبداً فتحاً مُماثلاً، وبنفس الكيفيّة؛ فكذلك مِعْراج أحدهما سيكون دائماً مختلفاً عن مِعْراج الآخر. لهذا السبب إن سلك كلاهما الطريق الذي فَتَحه الرسول، فإنّ كل واحد منهما يكتشف منظراً مغايراً، لأن هذا السعي المَحْفوف بالمخاطر ليس في عُمقه سوى التحقُّق التامّ والمُطلق (186) للحديث النبوي "من عَرف نفسه عَرفَ رَبّه". إن الإنسان عالَم صغير، يحمل في ذاته، نظريًّا على الأقل، جميع الإمكانات المُنبسطة في الكون، فهو نُسخة مُطابقة للعالَم الأكبر؛ فكُلّ ما يوجد في هذا الأخير له ما يُماثله في الأوَّل. ينتج عن ذلك أن ما يُشاهده الوَلِيّ عَبْر إسرائه ـ لوامعُ التجلّيات، البهاءُ المَلائكي، النوازعُ أو الوساوسُ والاختبارات، الوجوه النبوية التي يلتقي بها ـ يجري داخل نفسه. يقول ابن عربي بصدد مِعْراجه: "فما كانت رِحْلتي إلّا فيّ ودلالتي إلّا عليّ"[93]. وفي هذا المَعْنى لا يكون المِعْراج إلّا استكشافاً

(92) حول مِعْراج النبي، انظر: *EI² s.v*؛ والقُشَيْري، في كتاب **المِعْرَاج**، القاهرة، 1945.
(93) **الفُتُوحات**، ج3، ص350.

للوجود الذاتي، [أو معرفة الإنسان لوجوده]. إنه فقط عند نهاية هذه المُغامرة الداخليّة التي يكون فيها الوَلِيّ في نفس الوقت مَسرحاً ومُمثِّلاً يبلغ الغاية من مَسعاه. لكن المِعْراج بالمعنى الحقيقي للكلمة ليس سوى جُزء من الرحلة اللّهم إن لم يكن [هذا الوَلِيّ] من بين الواقفين ـ أولئك الذين وَقفوا إلى الأبد عند مُشاهدة الواحد ـ فعلى السالك أن يعود من الطريق الذي سلكه عند الصُّعود لينزل نحو المَخْلوقات. ويشرح ابن عربي في **رسالة الأنوار** أن الراجعين أو المَرْدُودين من نوعين. يقول: "[وأما المَرْدُودون فهم رَجُلان منهم] من يرد في حق نفسه [وهو النازل الذي ذكرناه] وهذا هو العارِف عندنا. فهو راجع لتكميل نفسه من غير الطريق الذي سلك عليه ومقيم. ومنهم من يرد إلى الخلق بلسان الإرشاد والهداية، وهو العالم الوارث"(94). لا رَيْبَ أنّ ابن عربي ينتمي، كما سنرى ذلك، إلى هذه الطائفة الثانية، على الرُّغم من أمله بأن يبقى في الظِّل مثل ابن جَعْدُون.

هُناك نَصّان للشيخ الأكبر يصف كُلٌّ منهما، بكيفية مُختلفة تماماً عن النصّ الآخر، تجربته عن المِعْراج: الأول هو **كتاب الإسراء**(95) الذي كتبه بفاس في شهر جُمادى من العام 594، وذلك رُبَّما عند عودته من هذا السَّفَر السَّماوي، وهو كتاب رَسَم فيه رحلته هذه بشكلٍ رَمْزيّ، وفي أسلوب يتبادل فيه كلٌّ من السَّجع والشِّعر الأدوار. والثاني هو الباب 327(96) من **الفُتُوحات المَكيّة**(97)، حيث يروي فيه نفس التجربة بصورة أكثر (187) وُضوحاً هذه المَرّة؛ بالإضافة إلى ذلك فإن الباب 167(98) من **الفُتُوحات**، و**رسالة الأنوار** يُعالجان نفس الموضوع، ولكن بكيفيّة لا شخصيّة. لقد شكّلت هذه المصادر الأربعة موضوع

---

(94) **رسالة الأنوار**، ص14، ضمن **الرسائل**، حيدرآباد، 1948؛ *Sceau des saints*, p.217.

(95) كتاب **الإسراء**، ضمن **الرسائل**، حيدرآباد، 1948. [العنوان الكامل لهذا الكتاب هو كتاب **الإسراء إلى المقام الأسرى**. انظر أيضاً:/ تحقيق وشرح، الدكتورة سعاد الحكيم لهذا الكتاب، طبعة أولى، دندرة للطباعة والنشر، 1988، بيروت، لبنان. المترجم].

(96) [ذُكِر في النصّ الفرنسي هذا الرقم، وفي الحقيقة أن الأمر يتعلّق بالباب 367. مما لا شكّ فيه أن هذا خطأ مطبعي. المترجم]

(97) **الفُتُوحات**، ج3، ص345-350.

(98) **الفُتُوحات**، ج2، ص270-283.

دراسة مُفصَّلة في كتاب **خاتم الأولياء**[99]؛ وإننا هنا نقتصر على تلخيص المَراحل الرئيسة للمَجرى التربوي لابن عربي كما تمّ وصفها في الباب 367 من **الفُتُوحات**[100].

بعد أن يكون الشيخ قد تجرَّد من طبيعته الجِسْمية[101] ـ لأن الأولياء لا يُحقِّقون الإسراء إلّا بالروح[102] على عكس إسراء النبي بجِسْمه ـ ينفذ إلى السّماء الأُولى حيث يستقبله أبو البشر؛ فلقد قال آدم، عليه السلام، لابن عربي بأنَّ جميع البشر في يمين الحقّ سُبحانه، وبالتالي فمآلهم جميعاً في نَعيم. يُبيِّن ابن عربي على لسان آدم أنه: "لو دام الغَضَب لدام الشقاء [. . .] وقد انتهى الغَضَب في يوم العَرْض الأكبر". يُتابع ابن عربي كلامه شارحاً بأن يوم القِيامة مَحْدُود في الزمان وهو خمسون ألف سنة التي تطابق مع خمسين موقفاً كلٌّ موقف في ألف سنة، ولقد تمّت الإشارة إليها من قبل؛ إنها فترة إقامة الحدود. فيما وراء انقضاء هذه المُدّة يبقى الحُكْم للاسمَيْن الإلٰهيين وهما الرحمن الرحيم[103]. ويُعتبر مفهوم العذاب واحدة من ثيمات مذهب ابن عربي الأكثر إزعاجاً للفُقَهاء. يعتقد ابن عربي، من خلال تفسيره الحرْفي لبعض الآيات القرآنية[104] التي تُثبت الخُلُود

(99) *Sceau des saints*, pp.181-221.

(100) في **الفُتُوحات**، ج2، ص620 يَتحدَّث ابن عربي عن إسرائه مبيّناً بأنه كان مرفوقاً بمَلَك أطلق على ابن عربي اسم ("مُحَمّد بن نور").

(101) [يعبّر ابن عربي عن هذه الفكرة بعبارات نجدها في الباب 367 وفي كتاب **الإسراء** منها : "وما بقي معي من نشأتي البدنية شيء أعوّل عليه". "الأرض أخذت مني جزءها". "فارقت رُكن الماء"، إلخ. المترجم]

(102) **الفُتُوحات**، ج3، ص342-343. [يقول: "وأمّا الأولياء فلهم إسراءات رُوحانيّة بَرْزَخيّة يشاهدون فيها معانيَ مُتَجَسِّدة في صور مَحْسوسة للخيال يُعطون العِلْم بما تتضمّنه تلك الصور من المعاني، ولهم الإسراء في الأرض وفي الهواء، غير أنهم ليست لهم قَدم محسوسة في السماء، وبهذا زاد على الجماعة رسول اللّه صلّى اللّه عليه وسلّم بإسراء الجِسْم واختراق السماوات والأفلاك جسّاً. . .". المترجم].

(103) [يقول: "ويرجع الحُكْم بعد انقضاء هذه المُدّة إلى الرحمن الرحيم وللرحمن الأسماء الحُسنى". **الفُتُوحات**، ج3، ص346. المُلاحظ أن ابن عربي في هذا القول يتحدَّث عن أن للرحمن جميع الأسماء، في حين أن الرحمن الرحيم يرتبط برحمة اللّه لِعباده. المترجم].

(104) منها مثلاً: 6 :128؛ 9 :68؛ 16 :29، إلخ [قوله تعالى ﴿وَيَوْمَ يَحْشُرُهُمْ جَمِيعًا يَٰمَعْشَرَ =

في النار وليس خُلُود العذاب، بالرحمة الإلٰهية الواسعة التي هي تِبْعاً لآية قرآنية تَسَعُ كلَّ شيء[105] ـ وهي آية تمنع دوام الشَّقاء وأن المَخْلوقات التي تستحقّ الخُلُود في النار تبقى في النار فعلاً، لكن النار تُصْبح بالنسبة إليهم نعيماً. يقول ابن عربي في كتابه **فُصُوص الحِكَم**: "وأما أهلُ النار فمآلهم إلى النعيم، ولكن في النار إذ لا بُدَّ من صورة النار بعد انتهاء مُدّة العقاب أن تكون بَرْداً وسَلاماً على من فيها (188). وهذا نعيمُهم[106]". لنُدقِّق الأمر فنقول بأن النعيم بالنسبة لابن عربي ليس شيئاً أكثر من كونه هو ما يُلائم طبيعة كلّ فرد، وإن الظالمين لن يسعدوا إلّا في النار، لأن تكوينهم يطلب النار، إلى الحدّ الذي يبيّن فيه ابن عربي أن هؤلاء: "لو عُرِضُوا عند ذلك على الجَنّة لتألموا لذلك العَرْض"[107]. وحتى ذلك الذي ارتكب أكبر الكبائر" وإن لم يَخْرُج من النار لأنها مَوْطنه ومنها خُلِق حتى لو أُخرج منها في المآل لتضرّر فَلَهُ فيها نَعيم مُقيم"[108].

يلتقي الشيخ الأكبر عند وصوله إلى السماء الثانية بعيسى ويحيى. وأخبره عِيسى أن اقتداره على إحياء المَوْتى آتٍ من طبيعته الرُّوحانية التي استمدّها من

= ٱلْجِنِّ قَدِ ٱسْتَكْثَرْتُم مِّنَ ٱلْإِنسِ ۖ وَقَالَ أَوْلِيَآؤُهُم مِّنَ ٱلْإِنسِ رَبَّنَا ٱسْتَمْتَعَ بَعْضُنَا بِبَعْضٍ وَبَلَغْنَآ أَجَلَنَا ٱلَّذِىٓ أَجَّلْتَ لَنَا ۚ قَالَ ٱلنَّارُ مَثْوَىٰكُمْ خَٰلِدِينَ فِيهَآ إِلَّا مَا شَآءَ ٱللَّهُ ۗ إِنَّ رَبَّكَ حَكِيمٌ عَلِيمٌ﴾ [الأنعام: 128]. وقوله تعالى ﴿وَعَدَ ٱللَّهُ ٱلْمُنَٰفِقِينَ وَٱلْمُنَٰفِقَٰتِ وَٱلْكُفَّارَ نَارَ جَهَنَّمَ خَٰلِدِينَ فِيهَا ۚ هِىَ حَسْبُهُمْ ۚ وَلَعَنَهُمُ ٱللَّهُ ۖ وَلَهُمْ عَذَابٌ مُّقِيمٌ﴾ [التوبة: 68]. وقوله تعالى ﴿فَٱدْخُلُوٓا۟ أَبْوَٰبَ جَهَنَّمَ خَٰلِدِينَ فِيهَا ۖ فَلَبِئْسَ مَثْوَى ٱلْمُتَكَبِّرِينَ﴾ [النحل: 29]، إلخ. المترجم].

(105) القرآن، 7: 156. [قوله تعالى ﴿وَٱكْتُبْ لَنَا فِى هَٰذِهِ ٱلدُّنْيَا حَسَنَةً وَفِى ٱلْءَاخِرَةِ إِنَّا هُدْنَآ إِلَيْكَ ۚ قَالَ عَذَابِىٓ أُصِيبُ بِهِۦ مَنْ أَشَآءُ ۖ وَرَحْمَتِى وَسِعَتْ كُلَّ شَىْءٍ ۚ فَسَأَكْتُبُهَا لِلَّذِينَ يَتَّقُونَ وَيُؤْتُونَ ٱلزَّكَوٰةَ وَٱلَّذِينَ هُم بِـَٔايَٰتِنَا يُؤْمِنُونَ﴾ [الأعراف: 156]. المترجم].

(106) **فُصُوص الحِكَم**، 1، ص169. يقارن ابن عربي هنا، وهو مبرِّر آخر للإزعاج، طبيعة هذه النار في جَهَنَّم بتلك التي أُلقِيَ فيها إبراهيم (القرآن 21: 69 [قوله تعالى ﴿قُلْنَا يَٰنَارُ كُونِى بَرْدًا وَسَلَٰمًا عَلَىٰٓ إِبْرَٰهِيمَ﴾ [الأنبياء: 69]. ويقول ابن عربي: "فنعيمُ أهلِ النار بعد استيفاء الحُقوق نعيم خليل الله حين أُلقِيَ في النار" المترجم].

(107) **الفُتُوحات**، ج4، ص120. [يقول: "كما أن الذين هم أهلها في أول دخولهم فيها يتألمون بها أشد الألم ويسألون الخروج منها حتى إذا انتهى الحدّ فيهم أقاموا فيها بالأهلية لا بالجزاء فعادت النار عليهم نعيماً. فلو عرضوا عند ذلك على الجنة لتألموا لذلك العرض" المترجم].

(108) **الفُتُوحات**، ج4، ص137. حول مفهوم العذاب انظر سعاد الحكيم، **المعجم**، رقم 442، 612، 644.

جِبْريل[109]. أما الثاني، أي يحيى فقد أكّد له بأنه هو الذي سيُميت المَوْت يوم القيامة وذلك نظراً لاسمه الذي هو يحيى، وهو الاسم الذي سمّاه اللّه به. لكن ابن عربي يعترض عليه قائلاً: "ولكن في العالم يحيى كثير. فقال لي: "ولكن لي مرتبة الأَوّلية في هذا الاسم فبي يَحْيا كلّ من يَحْيا من الناس من تقدَّم ومن تأخَّر"[110]. إن ابن عربي، وهو يُتابع رِحْلته، قد عُرِج به إلى السماء الثالثة، سَماء يُوسف الذي شرح له معنى قول النبي التالي: "لو لبثتُ في السجن ما لبثَ يُوسف ثم أتاني الداعي لأجبته[111]". وهذا تلميح[112] إلى ذلك المشهد من الآية القرآنيّة التي تشير إلى أن يُوسف لم يُجِب دعوة رسول فِرْعون، إذ إن يُوسف رفض الخروج من السجن إلّا بعد أن تعترف النسوة بخطئهن. في السماء الرابعة استُقبِل ابن عربي من طرف إدريس، قطب الشمس، الذي سلّم على ابن عربي ورحّب به كَوَارِث مُحَمَّدي (189) وتحدّث عن تجديد الخلق في كل لحظة إجابة عن سؤال طرحه ابن عربي عليه حول كثرة العوالم[113]. في السماء الخامسة التقى ابن عربي بهارُون الذي رحّب به ووصفه بالوارث المكمّل،

---

(109) لنتذكّر أن الملك جبريل هو الذي تمثّل لمريم في صورة بشر (قرآن 19: 17) لينفخ فيها رُوح المسيح.

(110) [**الفُتُوحات**، ج3، ص346. يقول: "ثم رددت وجهي إلى يحيى عليه السلام وقلت له: "أُخبرت أنك تَذْبح المَوْت إذا أتى اللّه به يوم القيامة [...] في صورة كبش أملح". قال: "نعم ولا ينبغي ذلك إلّا لي، فإني يَحْيَى وأن ضدي لا يبقى معي، وهي دار الحيوان، فلا بد من إزالة المَوْت". المترجم].

(111) انظر: البُخاري، **تعبير**، 9؛ **أنبياء**، 11، 19.

(112) القرآن، 12: 50. [قوله تعالى. ﴿وَقَالَ ٱلْمَلِكُ ٱئْتُونِي بِهِۦ ۖ فَلَمَّا جَآءَهُ ٱلرَّسُولُ قَالَ ٱرْجِعْ إِلَىٰ رَبِّكَ فَسْـَٔلْهُ مَا بَالُ ٱلنِّسْوَةِ ٱلَّٰتِى قَطَّعْنَ أَيْدِيَهُنَّ ۚ إِنَّ رَبِّى بِكَيْدِهِنَّ عَلِيمٌ﴾ [يوسف: 50]. المترجم]

(113) يحكي ابن عربي لإدريس عن واقعة رأى فيها شخصاً عند الطَّواف بالكَعْبة ينتمي إلى زمان غابر، وأخبره بأن ليس هُناك آدم واحد. [يقول: "قلتُ فإني رأيت في واقعتي شخصاً بالطواف أخبرني أنه من أجدادي وسمّاني نفسه وسألته عن زمان مَوْته فقال لي "أربعون ألف سنة" فسألته عن آدم لما تَقَرَّر عندنا في التاريخ لمُدّته. فقال لي: "عن أيّ آدم تسأل، عن آدم الأقرب." فقال لي "صدّق أني نبي اللّه ولا أعلم للعالم مُدّة نقف عندها بجُملتها، إلّا أنه بالجُملة لم يَزَلْ خالقاً ولا يزال دُنيا وآخرة والآجال في المخلوق بانتهاء المُدد لا في الخَلْق. فالخَلْق في الأنفاس يتجدَّد...". **الفُتُوحات**، ج3، ص348. المترجم].

ووضّح له بأن العلم الناقص بالتجلّيات هو الذي دفع بعض العارفين إلى إنكار واقعيّة العالم[114]. في السماء السادسة ينزل ابن عربي عند موسى الذي وصف وشرح له تجربته عن رُؤية اللّه، وهو بذلك يَحُلُّ غموض الآية القرآنية (7: 143)[115] التي يستند إليها أولئك الذين ينفون إمكانيّة رؤية اللّه. أخيراً ينفذ الشيخ إلى السماء السابعة حيثُ رأى إبراهيم مُستنداً إلى البيت المَعْمُور، الكَعْبة السماوية. من هُناك تابع طريقه إلى أن وصل إلى سِدْرَة المُنتهى التي ترسم المَرْحلة النهائية للمِعْراج بمعنى الكلمة وليس للإسراء. يحكي ابن عربي عن نفسه قائلاً: "[فغَشِيَتْني الأنوار] حتى صِرْتُ كُلّي نُوراً [وخَلَع علي خِلْعة ما رأيت مثلها فقلت: "إلٰهي الآيات شَتَات"]. فأنزل علي عند هذا القول: ﴿قُلْ ءَامَنَّا بِٱللَّهِ وَمَآ أُنزِلَ عَلَيْنَا وَمَآ أُنزِلَ عَلَىٰٓ إِبْرَٰهِيمَ وَإِسْمَٰعِيلَ وَإِسْحَٰقَ وَيَعْقُوبَ وَٱلْأَسْبَاطِ وَمَآ أُوتِيَ مُوسَىٰ وَعِيسَىٰ وَٱلنَّبِيُّونَ مِن رَّبِّهِمْ لَا نُفَرِّقُ بَيْنَ أَحَدٍ مِّنْهُمْ وَنَحْنُ لَهُۥ مُسْلِمُونَ﴾ [آل عـمـران: 83] فأعطاني في هذه الآية كُلَّ الآيات [وقرّب عليّ الأمر وجعلها لي مِفْتاح كُلّ عِلْم] فعلمت أني مَجْمُوع مَنْ ذَكَر لي وكانت لي بذلك بُشْرى بأني مُحمَّدي المقام من وَرِثة جمعية مُحَمَّد [صلَّى اللّه عليه وسلَّم....] فحصّلت في هذا الإسراء معانيَ الأسماء كلها فرأيتها ترجع إلى مُسَمَّى واحد وعَيْن واحدة فكان ذلك المُسَمَّى مَشْهُودي وتلك العين وجودي، فما كانت رحلتي إلّا فيّ ودلالتي إلّا

---

(114) انظر: بهذا الصدد بلاياني، رسائل... *Epitre...*, p.33. [يقول ابن عربي: "قلت: "يا هارون. إن أُناساً من العارفين زعموا أن الوجود يَنْعَدم في حقهم فلا يَرَوْن إلّا اللّه، ولا يبقى للعالَم عندهم ما يلتفتون به إليه في جنب اللّه. ولا شكّ أنهم في المرتبة دون أمثالكم [...] فقال: "صدقوا، فإنهم ما زادوا على ما أعطاهم ذَوْقُهم، ولكن انظر هل زال من العالم ما زال عندهم؟" قلت: "لا" قال: "فنقصهم من العلم بما هو الأمر عليه على قدر ما فاتهم. فعندهم عَدَمُ العالَم. فَنَقصَهُم من الحقّ على قدر ما انْحَجَب عنهم من العالَم، فإن العالَم كله هو عَيْن تَجَلّي الحقّ لمن عَرف الحقّ...."، **الفُتُوحات**، ج3، ص349. المترجم].

(115) [يقول اللّه تعالى ﴿وَلَمَّا جَآءَ مُوسَىٰ لِمِيقَٰتِنَا وَكَلَّمَهُۥ رَبُّهُۥ قَالَ رَبِّ أَرِنِيٓ أَنظُرْ إِلَيْكَ ۚ قَالَ لَن تَرَىٰنِي وَلَٰكِنِ ٱنظُرْ إِلَى ٱلْجَبَلِ فَإِنِ ٱسْتَقَرَّ مَكَانَهُۥ فَسَوْفَ تَرَىٰنِي ۚ فَلَمَّا تَجَلَّىٰ رَبُّهُۥ لِلْجَبَلِ جَعَلَهُۥ دَكًّا وَخَرَّ مُوسَىٰ صَعِقًا ۚ فَلَمَّآ أَفَاقَ قَالَ سُبْحَٰنَكَ تُبْتُ إِلَيْكَ وَأَنَا۠ أَوَّلُ ٱلْمُؤْمِنِينَ﴾ [الأعراف: 143]. ويقول ابن عربي: "... وأنت سألت الرؤية ورسول اللّه صلّى اللّه عليه وسلّم يقول: "إن أحدكم لا يرى رَبّه حتى يموت" فقال: "وكذلك كان لما سألته الرؤية أجابني فَخَرَرْتُ صَعِقاً فرأيته تعالى في صَعْقَتي. قلت: "مَوْتاً" قال: "مَوْتاً"...". **الفُتُوحات**، ج، ص349].

عليّ. ومن هُنا علمت أني عبد مَحْض ما فيّ من الرُّبوبية شيء أصلاً"[116]. إلى هنا تنتهي ترجمة ابن عربي الذاتية في **الفُتُوحات**؛ فلقد اكتشف عُبوديته التامّة والأُلوهية المطلقة للّه [سُبْحانه] بعد أن سافر في كواكبه الداخليّة وحاور أنبياءها. غير أنّ رحلته، والحالة هذه، لن تتوقَّف هنا، لأنه من بين الراجعين، من بين أولئك الذين ينزلون نحو المَخْلُوقات؛ فهو بالضبط ينتمي إلى الطائفة الثانية ـ طائفة أولئك الذين أُطلق عليهم اسم العُلَماء الوارثون[117] ـ الذين أرسلهم الحقّ لِهداية الناس (190)؛ فلقد نبّهه موسى في السماء السادسة إلى هذا الأمر. يقول: "[ثم قال]: "اعلم أنك قادم على رَبِّك ليكشف لك عن سِرّ قلبك ويُنبّهك على أسرار كتابه ويُعطيك مِفْتاح قفل بابه ليُكمل مِيراثك ويصحّ انبعاثك وهو حظّك من أوحى إلى عبده[118] (10 : 53). فلا تطمع في تخصيصك بشريعة ناسخة من عنده ولا في إنزال كتاب. فقد أُغلق ذلك الباب، [إذ كان مُحَمَّد صلوات الله عليه لَبِنَةَ الحائط. فكلّ دليل على مخالفته ساقط]. ثم أنت بعد حصولك في هذا المقام وتحصيلك لما نطق به صريف الأقلام ترجع مَبعوثاً، وكما أنت وارث فلا بُدَّ أن تكون مَوروثاً. فعليك بالرِّفق في تكليف الخَلْق"[119]. إن هذا التنبيه الذي وجّهه موسى إلى ابن عربي ـ والذي يُذكِّرنا من بعض النواحي بقوله للنبي [مُحَمَّد صلَّى اللَّه عليه وسلَّم] عند إسرائه بأن يطلب من اللَّه تخفيف عدد الصَّلَوات المَفروضة على الإنسان ـ هو تخصيص أن ابن عربي سوف يَرْجِع من أجل نقل إرثه، بصفته وارثاً مُحَمَّديًا ووارثاً مكمّلاً حسب ما أخبر به هارون وإدريس، وباعتباره مجموع مَنْ ذُكر له من الأنبياء، كل ذلك هو بمثابة إشارات وتلميحات إلى وظيفته التي هي وظيفة ختم الوَلاية المُحَمَّدية. إن مِعْراج ابن عربي سنة 594 هو في الواقع الفصل الثاني لهذه الكوميديا الإلٰهية التي جرى مَشهدها الأوَّل سنة 586 بالأندلس.

---

(116) [**الفُتُوحات**، ج3، ص350. المترجم].

(117) **رسالة في الوَلاية**، ص25؛ و**رسالة الأنوار**، ص14. [يقول في هذه الرسالة الأخيرة: "ومنهم من يُرَدُّ إلى الخلق بلسان الإرشاد والهِداية وهو العالم الوارث". المترجم].

(118) [قوله تعالى ﴿فَأَوْحَىٰٓ إِلَىٰ عَبْدِهِۦ مَآ أَوْحَىٰ﴾ [النّجم: 10]. المترجم].

(119) **كتاب الإسراء إلى المقام الأسرى**، ص26.

"وأما خاتِم الوَلاية المُحَمَّدية وهو الخَتْم الخاص لوَلاية مُحمَّد [الظاهرة فيدخل في حُكم ختميّته عيسى عليه السلام وغيره. . .] وعلمت حديث هذا الخاتم المُحَمَّدي بفاس من بلاد المغرب سنة أربع وتسعين وخمسمائة عرّفني به الحقّ علامته ولا أسمّيه"[120].

غير أن ابن عربي، والحالة هذه أكّد بأنه قد تعرّف على هُوِيّة ختم الوَلاية المُحَمَّديّة سنة 595 ـ وهذا كما سنرى ليس إلّا زَلَّة قلم lapsus calami ـ يقول: "[وأمّا خَتْم الوَلاية المُحَمَّدية فهي لرجل من العرب من أكرمها أصلاً ويَداً] وهو في زماننا موجود عرفتُ به سنة خمس وتسعين وخمسمائة ورأيتُ العلامة التي له قد أخفاها الحقّ فيه عن عُيُون عِباده وكشفها لي بمدينة فاس حيث رأيت خاتم الوَلاية منه. . ."[121]. إن الاسم الذي سكت عنه ابن عربي في هذه النُّصُوص بإصرار قد كشف عنه (191) في عدد من القصائد ـ إحداها واردة في **الفُتُوحات**[122]، وخُصوصاً في قصيدة طويلة واردة في كتابه **الديوان**[123] حيث كشف عن مختلف مراحل توليته الوظيفة القُصوى للوَلاية. وهذه مُقتطفات من هذه القصيدة:

أنـا فـي عِـبـادِ الـلّـه روحٌ مُـقَـدَّسٌ   كَـمِثْلِ اللـيالي روحُها لـيلةُ القَدْرِ

تَـقَـدَّسـت عـن وَتْـرٍ بِـشَـفْـعٍ لأنـنـي   غريبٌ بما عندي عن الشَّفْعِ والوَتْرِ[124]

---

(120) **الفُتُوحات**، ج3، ص514.

(121) **الفُتُوحات**، ج2، ص49.

(122) **الفُتُوحات**، ج1، ص244؛ انظر: أعلاه، الفصل الثالث.

(123) **الديوان**، ص332-337.

(124) نفس التلميح وارد في كتاب **الإسراء إلى المقام الأسرى**، ص11 و 44. [يقول ناظماً:

وامتحقْت إنِّيَّتي إذ بدت   إنِّـيَّـة الـوَتـر مـن الـوادي

وصرت بعد الشَّفْع وَتْراً به   وانـعـدَمَ الـسـائـقُ والـهـادي

(ص11)

ويقول أيضاً (ص44): "فإذا رُفع لك سِرّ السِّرْ واتصل الشَّفْع بالوَتْر كان هو ولا أنت، وظهر الحقّ وخفيت وغبت عن البيت. . ." . المترجم].

ولـمّـا أتـانـي الـحَـقُّ لـيـلاً مُـبـشّـراً بأني ختامُ الأمر في غُرّة الشهرِ[125]

وقال لمن قد كان في الوقت حاضراً من المَلاِ الأعلى ومن عالم الأمرِ[126]

ألا فـانـظـروا فـيـه فـإنّ عَـلامـتـي على خَتْمِه في موضع الضَّرب في الظَّهرِ[127]

وأخفيته عن أعين الخلق رحمةً [بهم للذي يعطي الجُحُودَ من الكُفْرِ]

عرضتُ عليه المُلْك عَرْضاً مُحقِّقاً فقال لي الأمر المُعَظَّم في السَّتْرِ

لأنَّك غَيْبٌ والسعيدُ مَنِ اقْتَدى [بسيّده في حالة العُسر واليُسْرِ]

* * *

أنـا وارثٌ لا شـكَّ عِـلْـمَ مُـحَـمَّـدٍ وحالته في السِّرِّ مني وفي الجَهْرِ

* * *

عـلـمـتُ الـذي قُـلـنـا بـبـلـدة تُونس بـأمـر إلٰـهـي أتـانـيَ فـي الـذِكْـرِ

أتاني به في عام تسعين شُرْبنا بمنزل تقديس مِنَ الْوَهْم والفِكْرِ

وَلَـمْ أَدْرِ أنـي خـاتـم ومُـعَـيَّـنٌ إلى أَرْبع منها بفاسٍ وفي بَدْرِ[128]

* * *

(125) لنسجِّل أن ابن عربي يستعمل هنا عبارة "غُرّة الشهر" وتعني حرفيًّا "بداية هلال الشهر". والحال أن ابن عربي (تبعاً لما يقوله الجَندي في كتابه **شرح فُصُوص الحِكَم**، ص109)، بُشّر بأنه خاتم الوَلاية المُحَمَّدية في غُرّة المُحَرّم.

(126) في **اصطلاحات الصوفية**، رقم 163. يعرِّف ابن عربي عالم الأمر بأنه "ما وُجد عن الحقّ من غير سبب. [ويُطلق أيضاً بإزاء عالَم المَلَكُوت]". يتعلّق الأمر إذن بعالم الأرواح والملائكة، ويُسمّى أيضاً عالم الغيب في مقابل عالم الخَلْق أو عالم الشهادة. انظر أيضاً: **الفُتُوحات**، ج2، ص129.

(127) حرْفيًّا يعني قوله "في مَوضع الضرب في الظهر" مكاناً في الظهر أقلَّ شَحْماً؛ والحال أنه بحسب ما يقوله الجَندي في كتابه **شرح فُصُوص الحِكَم**، ص236، أن بين كَتِفَي ابن عربي علامة مثل زِرِّ الحَجْلة تتطابق مع نفس العلامة التي كانت للنبي في نفس الموضع.

(128) يمكن أن تدل عبارة "في بَدر" على تمام البدر أو الهلال الذي يدل بريشة ابن عربي =

إذا لـم أكُنْ موسى وعيسى ومثلهـم		فلست أُبالي أنني جامعُ الأمْرِ[129]

فـإنـي خَـتْـم الأولـيـاءِ مُـحـمَّـدٍ		خِتامُ اختصاص في البداوة والحَضْرِ[130]

إن هذه الأبيات لا تترك أيَّ مَجال للشكّ في أن ابن عربي يَتماهى صراحة وبصورة قطعية مع الخاتم المُحَمَّدي؛ وأكثر من ذلك هي أبيات تُعَرِّف، في أسلوب كثيف جدّاً بوظيفة الختم بالنسبة للأنبياء: فالخاتم المُحَمَّدي ليس نبيًّا، من وجهة نظر مُعيَّنة، إنّه أكثر من هذا إذ إنه يجمع في شخصه وَلاية كل الأنبياء. من المؤكّد أنه ليس سوى وارِث لمُحَمَّد [صلَّى اللَّه عليه وسلَّم]، وارِث لعلمه، ولكنه أيضاً وارث لـ "حاله"، يعني لاسمه "الولي" وهو اسم محجوب جزئياً باسمه "الرسول". أخيراً، فإن هذه القصيدة تثبت زيادة على ذلك الفَرْضيّة التي صاغها صاحب كتاب **خاتم الأولياء**[131]، وهي فَرْضية تبيّن أن سنة 595 المذكورة في مقطع من مقطعَي **الفُتُوحات** المذكورَين أعلاه، إنما هي زلّة قلم من ابن عربي: فأربع سنوات بعد المشهد التونسي سنة 590، يعني أنه في سنة 594، بفاس أدرك ابن عربي وبصورة مضبوطة وظيفته كخاتم.

بعد هذا، فإن هذه القصيدة تُثير لدينا سُؤالين لا يُمكن تَجَنُّبهما: الأول: هو لماذا اختار الشيخ الأكبر الصمت تارةً عن اسم الخاتم المُحَمَّدي وتارةً اختار

= على صاحبه بدر الحبشي؛ على اعتبار أهمّية الدورة القمرية في كرونولوجيا مراحل تنصيب ابن عربي، إن هذا هو التأويل الأول الذي نُفضله. [طبعاً يمكن أن نُضيف إلى هذا التأويل تأويلاً آخر يقوم على اعتبار بدر هو المكان الذي جرت فيه الغزوة المعروفة بغزوة بدر. ودليلنا على ذلك هو عطف بدر على مكان آخر هو فاس، عطف مكان على مكان. فضلاً عن ذلك، أنه إن كانت غزوة بدر تدل على انتصار المسلمين على الكفار، فإن ابن عربي في فاس انتصر على جانبه الجسمي كي يصير نوراً، وأيضاً على وعيه بأنه صار وارثاً مُحَمّديًّا وخاتماً للوَلاية المُحَمَّدية. المترجم].

(129) إن الجُملة المُستعملة هنا وهي "إنني جامع الأمر" بعد أن ذكر الأنبياء هي طبعاً قريبة من العبارة الواردة في نهاية الباب 367 من **الفُتُوحات** وهي: "إنني مجموع من ذُكر لي...".

(130) إشارة إلى الخاصية الكونية لوظيفة الخاتم المُحَمَّدي.

(131) *Sceau des saints*, p.158.

أن يُفشيه؟ لا شك أن ابن عربي كان بصدد تفسير النَّزَوات أو التَّقَلُّبات الظاهرة لريشته. ألم يُؤكِّد مرّات عديدة بأن **الفُتُوحات** قد كُتبت تحت إلهام رَبّاني[132]؟ يقول ابن عربي[133]: "فواللّه ما كتبتُ منه حَرْفاً إلّا عن إملاء إلٰهي (193) وإلقاء رَبّاني أو نَفْث روحاني في رَوْع كِياني. هذا جُملة الأمر مع كوننا لسنا برسُل مشرِّعين ولا أنبياء مكلَّفين[134]". وهذا أمر يصدق كذلك على جميع أعماله. يقول: "وما قصدتُ في كُلّ ما ألّفته مَقْصد المؤلّفين ولا التأليف، وإنما كان يَرِدُ عليّ من الحقّ تعالى موارِدُ تكاد تُحْرِق فؤادي وتُفَتِّت أَكْبادي"[135]. في كتاب **مواقع النجوم** نجد مَقطعاً يكشف لنا عن واحدة من كَيْفِيَّات هذا الإلقاء الرَّبّاني، يقول فيه ابن عربي: "واتَّفق لي ألطفُ من هذا، ذلك أني كنتُ مَشغولاً بتأليف كتابِ إلقائي. فقيل لي: "اكتُب هذا باب يَدِقّ وَصْفُه ويُمْنَع كَشْفُه" ثُمّ لم أعرف ما أكتب بعده، وبقيتُ أنتظر الإلقاء حتى انحرف مِزاجي، وكدتُ أهلك. فنُصب قُدّامي لوح نُوري وفيه أسطر خُضْر نُورية فيها مكتوب: "هذا باب يدقّ وصفُه ويُمنع كشفُه" والكلام على الباب، فقيّدتُه إلى آخره ثم رُفع عني"[136].

والثاني: هو كيف يُمكن المُصالحة بين الإثبات القَطْعي الذي ذكره لنا هو نفسه في هذه الأبيات والذي يُشير إلى أنه لم يَعْرِف بأنه خاتم مُحَمَّدي إلّا في سنة 594/ 1198 وبين التأويل الذي قدمه الجَندي عن رؤيا أو واقعة قُرْطبة سنة 586 وخَلْوته في نفس السنة بإشبيلية، أو كذلك بالحكاية المُتَعَلِّقة بواقعة 589 بالجزيرة الخضراء، والتي من خلالها اطّلع، بنَمَط مُميّز، بمصيره المُقبل ـ الأمر الذي يتضمن تعيينه كخاتم للوَلاية المُحَمَّدية؟ لا يُمكن لأيّ ثَغْرة في الذاكرة أن

(132) سنعود إلى هذه النقطة لاحقاً.

(133) **الفُتُوحات**، ج3، ص456.

(134) "الأنبياء المكلَّفون". هذا الضبط دقيق لأن الدرجة القُصوى للوَلاية، وهي مَقام القُرْبة تحمل أيضاً في نظر ابن عربي اسم النُّبُوّة المُطلقة (أو العامة) التي تتميز عن نُبُوّة التشريع وتابعة لها. انظر: الفصل الثالث من هذا الكتاب.

(135) بهذه العبارات يحدِّد ابن عربي عمله كله في بداية الفهرس. انظر: عثمان يحيى، **مؤلَّفات ابن عربي، تاريخها وتصنيفها** *Histoire et classification...*, I, p.40.

(136) **مواقع النجوم**، ص65.

تُقدِّم لنا تبريراً عن هذا الغُموض بصدد نعمة إلهية بهذه الأهميّة. هل ينبغي علينا أنْ نعتقد أنّ نفس الحدث قد وقع مَرّات كثيرة؟ إن القراءة اليَقِظة والسَّلِيمة للنُّصُوص ـ قراءة تنفتح على حكاية ستجد لاحقاً موقعها ضمن دراستنا هذه ـ تجعلنا نُدرك أن هُناك سلسلة مُنتظمة من (194) المُتتاليات التكميلية التي لن تجد لها حلّاً ـ وتفسيراً ـ إلّا في سنة 598-599 بمكّة.

"وأمّا رفيقي فضياء خالص ونور صرف حَبَشي اسمه عبد اللّه، بَدْر لا يلحقه خسف، يعرف الحقّ لأهله فيؤدّيه. ويوقفه عليهم ولا يعدّيه. قد نال درجة التمييز وتَخَلَّص عند السَّبْك كالذهب الإبْريز، كلامه حَقّ ووعده صِدْق". بهذه العبارات وصف ابن عربي في بداية **الفُتُوحات**[137] ذاك الذي سيصبح لمُدّة ثلاثة وعشرين عاماً صاحِبَه الذي لا ينفصل عنه وصديقَه الوفي، بَدْراً الحَبَشي[138].

إنَّ العاطفة التي ربطت بينهما خلال هذه السنوات تتجاوز من بعيد مشاعر التقدير والاحترام المُتبادل التي تطبع عادة العلاقات القائمة بين الشيخ والمُريد[139]. فمنذ أن تعرَّف الحَبَشي على الشيخ الأكبر في فاس لم يتركه قَطّ (196) : من إشبيلية إلى فاس، ومن تُونس إلى مَكّة، ومن دمشق إلى مَلَطْية[140]؛ سار معه في كلّ مكان كظِلٍّ خَفِيّ وصامت. ولا يُمكننا أن نستذكر وجه الحَبَشي، وقد كان من قبل عبداً حَبَشيًّا أُعتق، بدون أن نُفَكِّر على الفور في ذاك الحَبَشي الآخر الذي كان يُنَظِّف المسجد، والذي باح النبي لأبي هُرَيْرة تبعاً لحديث[141] بأنه واحد من الأبدال السبعة. في **الفُتُوحات** هُناك بعض الإشارات

---

(137) **الفُتُوحات**، ج1، ص10، الترجمة الفرنسيّة دنيس غِريل، في مقدّمته لكتاب **الإنباه** للحَبَشي، ص1، in *Annales islamologiques*, I.F.A.O., 1979, t. 15.

(138) حول الحَبَشي، انظر: **معجم المؤلّفين**، 3، ص39.

(139) انظر: بهذا الصدد البيت الشعري الذي أهداه ابن عربي إليه في **الفُتُوحات**، ج1، ص198. [هذا البيت هو:

أُحِبُّ لحُبِّكَ الحُبْشان طُرّاً وأعشقُ لاسمكَ البَدْر المُنِيرا

المترجم]. ولقد كتب ابن عربي من أجل الحَبَشي عدداً من الكتب مثل كتاب **مواقع النجوم**، وكتاب **إنشاء الدوائر**، وكتاب **حِلْية الأبدال**، إلخ.

(140) [بلدة من بلاد الروم، تُتاخم الشام، **مُعْجم البلدان**. المترجم].

(141) السيوطي، **الحاوي للفتاوي**، القاهرة، 1959، 2، ص428.

إلى أن الحَبَشي كان في عصره واحداً من الأوتاد الأربعة(142). ولا شكّ أن الحَبَشي كان كبيراً نسبياً في السن عند لقائه بابن عربي، لأنه كان قد أقام بالمَشْرق حيثُ تَتَلْمَذ على يد عدد من المشايخ(143) والتصق بأبي يعقوب الكومي، أحد أساتذة ابن عربي الأندلسيين الأوائل وتوفّي عنده بمنزله(144).

إن شهرة ابن عربي في جميع أنحاء المغرب قد جلبت إليه عدداً من الأتباع. إنهم يُصغُون إليه ويُطيعونه، وابن عربي، وهو يَحِنّ إليهم، يذكر اللحظات التي قضاها في صحبتهم و la laus perpetua. يقول: "... فإذا علم الإمام ذلك لم يزل يُقيم جماعة يَتْلُون آيات اللّه آناءَ الليل والنهار. وقد كُنّا بفاس من بلاد المغرب قد سلكنا هذا المَسْلك لمُوافقة أصحاب مُوَفقين كانوا لنا سامعين وطائعين وفقدناهم ففقدنا لفقدهم هذا العمل الخالص وهو أشرف الأرزاق وأعلاها"(145).

من بين الذين زادوا في تعضيد مرتبة أتباع ابن عربي بفاس الشاعر والأستاذ النحوي عبد العزيز بن زَيْدان (ت. 624هـ/ 1227م)(146). يقول عنه ابن عربي: "أخبرني الأستاذ النَّحْوي عبد العزيز بن زَيْدان بمدينة فاس، وكان يُنكر حال الفَناء، وكان يختلف إلينا، وكانت فيه إنابة. فلما كان ذات يوم دخل عليّ وهو فَرِحٌ مسرور فقال لي: "يا سيدي الفَناء الذي تذكره الصوفيّة صحيح عندي بالذَّوْق قد شاهدتُه اليوم. "قلت له: "كيف؟" قال: "ألستَ تعلم أنّ أمير المؤمنين دخل اليوم من الأندلس إلى هذه المدينة؟" قلت له: "بلى". قال: "اعلمْ أنّي خرجت أتفرَّج مع أهل فاس فأقبلت العساكر. فلمّا وصل أمير المؤمنين فنظرتُ إليه فَنِيْتُ عن نفسي [وعن العسكر وعن جميع ما يُحِسُّه

(142) **الفُتُوحات**، ج1، ص10، 160. ["فكنا الأربعة الأركان"، ص10. "... وقال لي: "ما أبصرت الرابع وهو رَجُل حَبَشي". المترجم].

(143) **الدُّرّة الفاخرة**، رقم 71، in *Soufis d'Andalousie*, p.179.

(144) **رُوح القُدس**، ص79، *Soufis d'Andalousie*, n̊ 2, p.69.

(145) **الفُتُوحات**، ج3، ص334.

(146) بناء على ما يقوله صاحب **التكملة** (انظر: طبعة كوديرا رقم 1771) يعتبر عبد العزيز بن عليّ بن زيدان ممتازاً في الفِقه وفي الحديث وفي الأدب والشعر.

الإنسان]. . "[147]. إن السُّلطان المُوحِّدي الذي احتفل السُّكّان، بصَخَب، بعودته هو المَنْصور، الذي ترك الأندلس نهائيًّا في جُمادى الأولى سنة 594/ 1198 كي يدخل إلى مَرّاكش حيثُ سيُداهمه الموت زمناً قليلاً بعد ذلك[148].

هُناك عدد كبير من رسائل الشيخ الأكبر التي تُعالج قواعد السلوك، الشروط والإلزامات التي يتوجَّب على ذاك الذي ينخَرِط في الطريق القيام بها؛ فكتاب **الكُنْه**[149] وكتاب **الأمْر**[150] وكتاب **الوَصيّة**[151] وكتاب **الوَصايا**[152] وكذلك بعض الفروع من كتاب **التدبيرات**[153] وكتاب **مَواقع النجوم**[154]، كي لا نَتحدث إلّا عن هذه الكُتُب التي تُحدّد بصدد انتباه السالك مجموعة من النصائح العمليّة التي ينبغي عليه أن لا يَتوانى عن التوافق معها إذا ما أراد بلوغ نهاية طريقه. إن هذه الكُتُب تُعلن في جوهرها عن المبادئ الأساسية للتربية، التربية الرُّوحية الواردة في جميع الكُرّاسات الكلاسيكية للفترات السابقة (198): إن التقيُّد الصارم بالشريعة، هو بالطبع الشرط sine qua non للنجاح، واكتساب مَكارِم الأخلاق مثل الدَّماثة أو الحِلْم والتواضع والكَرَم والفُتُوَّة وهي أمور ضرورية

---

(147) **الفُتُوحات**، ج2، ص514.

(148) *Sevilla islamica*, p.169.

(149) كتاب **الكُنه فيما لا بد للمُريد منه**، القاهرة، 1967.

(150) كتاب **الأمر المُحْكَم فيما يلزم أهل طريق الله**، طبعة جزئية في آخر كتاب **ذخائر الأعلاق**، القاهرة، 1968، ترجمة جزئية من طرف أسين بلاثيوس في كتابه *Islam christianisé*, pp.229-262.

(151) كتاب **الوصية**، ضمن الرسائل، حيدرآباد، 1948، ترجمه إلى الفرنسية ميشيل فالسان، Michel Vâlsan, in *Études traditionnelles*, sep-déc, 1968.

(152) كتاب **الوصايا** (لا ينبغي خلط هذا الكتاب مع «باب الوصايا» في **الفُتُوحات المَكيّة**)، = ترجمه إلى الفرنسية ميشيل فالسان in *Études traditionnelles*, avril, mai; juin, 1952.

(153) هذا الباب من كتاب **التدبيرات الإلهية**، ترجمه ميشيل فالسان، in *Études traditionnelles*, mars, juin 1962، وترجمه أسين بلاثيوس في: *Islam christianisé*, pp.263-275.

(154) ستكون لدينا المناسبة للعودة لاحقاً إلى تحرير هذا الكتاب، ترجمه أسين بلاثيوس in *Islam chritianisé*, pp.283-332.

للترقّي الرُّوحي، وكذلك الزُّهد الذي يضمّ الجُوع والسَّهَر والعُزلة والصَّمْت[155] التي تُضاف إلى المُمارسة الدائمة للذِّكْر التي تسمح للمُريد بأن ينجح شريطة أن يتحقَّق كل هذا بتوجيه من مُرشد يستمع إليه بجسمه ورُوحه. ويُمكن تلخيص الجَرْد الطويل الذي بسطه ابن عربي في كُتُبه حول قواعد الأدب التي ينبغي للمُريد أن يُراعيها تجاه شيخه في الحكمة الواردة في كتابه **التدبيرات الإلٰهية** وهي: "ألّا تريد إلّا ما أراده شيخك"[156]. هُناك عدد من المؤشّرات التي تجعلنا نميل إلى الاعتقاد بأن ابن عربي نفسه كان شيخاً صارماً تجاه تلامذته أو أتباعه؛ فلقد رأينا على الخُصُوص بأنه يمنعهم من اللُّجوء إلى أيّ شكل من أشكال الرُّخصة، وإذا ما اتخذوا ميثاقاً مع اللّه فإنه لا يسمح لهم أبداً ولأيّ سبب كان أن ينقُضوا هذا المِيثاق أو العهد[157]: إنه متطلّب في مستوى طُموح المُريد، وهذا لا يتناقض مع موقفه المُتساهل وحرصه على عدم إثقال كاهل المؤمنين الذي قُمنا بوصفه، ويَخُصّ الأُمّة في مجموعها. أمّا أولئك الذين يدّعون الانتماء إلى نُخبة رُوحانية فإنه لا تنازُل ولا تخفيف يُمكن أن يُقدَّم إليهم.

نعلم فضلاً عن ذلك أن ابن عربي يمنع بصورة قَطْعية مُشاركة المُريد في السَّماع، وهي مُمارسة مُنتشرة جدّاً في عصره - علينا أن لا ننسى بأنه هو نفسه مارس هذا السَّماع من قبل طبعاً - ولقد هاجمه بقوة في عدد مُهِمّ من كتبه[158]؛ يُصرح ابن عربي قائلاً: "لم تكن هذه الطريقة خاصة بالصُّوفية. فلقد أُحدثت في وقت وليس ببعيد إليهم عن طريق جماعة من الفاسقين [...] يحضرون السَّماع ويقيمونه إثباتاً للوَرَع والتَّقْوى، وهم في الحقيقة يتخذون الدين لَهْواً ولَعباً، يتعشقون بالمُرْد فُجُوراً وفِسْقاً. وإن إيماءات الصوفية وحركاتهم المُتعلقة بالسَّماع

---

(155) لقد خَصَّ ابن عربي لهذه الأركان الأربعة للزُّهد كتاب **حِلْية الأَبْدال**، ضمن **الرسائل**، حيدرآباد، 1948، ترجمة ميشيل فالسان، باريس، 1950.

(156) **التدبيرات الإلٰهية**، ص227؛ *Islam christianisé*, p.266.

(157) **الفُتُوحات**، ج1، ص722– 723؛ وانظر الفصل الثاني أعلاه، وكذلك كتاب **الأمر**، في **الإسلام المُنَصَّرَن** *Islam chritiansé*, p.21 حيث نجد ابن عربي يأمر المُريد (في باب الفِقه) بأن يستبعد جميع الحُلول التي تُشكّل موضع خِلاف بين الفُقهاء كي يَتبنّى تلك التي يقوم الإجماع حولها، وهو موقف مُناقض تماماً للموقف الذي يرى ضرورة التزامه عندما يتعلّق الأمر بالأمة في مجموعها.

(158) انظر: على سبيل المثال، **الفُتُوحات**، ج1، ص210؛ ج4، ص 270؛ **رُوح القُدس**، «المُقدّمة»، ص27، 44.

من أوّلهم حتى آخرهم، والتوسُّل به لا يشبع في الحقيقة إلّا شَهَوات الحواسّ، وإن كان السّماع من جِهة الشرع فعلاً مُباحاً (199)[159]". وبنفس الكيفية لا يقبل ابن عربي اللُّجوء إلى شاهد بازي[160]، يعني النظر إلى المُرد لتسهيل الوَجْد وإثارته. يقول: "فالتوسُّل بال"شاهد"، يعني النظر إلى جمال المُرْد هو مُبتدَع، وأكثر الأمور خُطورة، وفُجوراً[161]".

ومن بين التمارين الروحية التي يأمر بها ابن عربي المُحاسبة، أو فحص الضمير، التي تحتلُّ موقعاً مُفضَّلاً؛ لنتذكَّر أنه أخذ هذه المُمارسة عن شيخين أندلسيين تعوَّدا أن يَعُدّا كُلّ ليلة الأفعال التي قاما بها في اليوم؛ وابن عربي هو أكثر تشدّداً في هذا الأمر؛ إذ إنه يدعو المُريد، كما يفعل هو نفسه، إلى مُحاسبة أفكاره أو خواطره كما يُحاسب أفعاله. يقول: "ومِمّا لا بُدَّ منه مُحاسبة نفسك ومُراعاة خواطرك في الأوقات، ثم اشْعُر الحياء من قلبك من اللّه تعالى"[162].

فيما يتعلَّق بنمط الذِّكر الذي يُمارسه ابن عربي وينصح به، فإنه يبدو بأنه يختلف تِبْعاً لمُجريات حياته. وبالفعل، فإن الشيخ الأكبر في البداية تبنّى على غِرار شيخه العُرَيْبي اسم اللّه كصِيغة في الذِّكر مُفضّلة على أية صِيغة أخرى. يقول: "وهذا الاسم (اللّه) كان ذِكْرَنا وذِكْرَ شيخنا الذي دخلنا عليه، وما في فوائد الأذكار أعظم من فائدته. فلمّا قال الحقّ ﴿وَلَذِكْرُ ٱللَّهِ أَكْبَرُ﴾ [العَنكبوت: 45][163] ولم يذكر صورة ذِكْر آخر مع كثرة الأذكار بالأسماء الإلٰهية فاتخذه أهل اللّه ذِكراً وَحْدَه، فأنتج لهم في قلوبهم أمراً عظيماً لم يُنتجه غيره من الأذكار[164]". (200). ويبدو أن العبارة التي استعملها صاحب **الفُتُوحات**: "كان ذِكْرَنا" (وليس: هو ذِكْرُنا) تُفيد أن ابن عربي قد توقَّف عن مُمارسة الذِّكْر

---

(159) كتاب **الأمر**، في: *Islam christianisé*, pp.246-247.

(160) تعبير فارسي مُقابله في اللغة العربية هو النظر إلى المُرد.

(161) كتاب **الأمر**، في: *Islam christianisé*, pp.247-248.

(162) كتاب **الكُنه**. . .، ص7. [هذا النص مأخوذ من كتاب **الكنه**، ص526، المجموعة الأولى، ضمن **مجموعة رسائل ابن عربي**، مرجع مذكور. المترجم]؛ **الفُتُوحات**، ج4، ص450.

(163) [قوله تعالى ﴿ٱتْلُ مَآ أُوحِىَ إِلَيْكَ مِنَ ٱلْكِتَـٰبِ وَأَقِمِ ٱلصَّلَوٰةَ إِنَّ ٱلصَّلَوٰةَ تَنْهَىٰ عَنِ ٱلْفَحْشَآءِ وَٱلْمُنكَرِ وَلَذِكْرُ ٱللَّهِ أَكْبَرُ وَٱللَّهُ يَعْلَمُ مَا تَصْنَعُونَ﴾ [العَنكبوت: 45]. المترجم].

(164) **الفُتُوحات**، ج3، ص300.

بهذا الاسم "اللّه". ما يُؤكِّد هذه الفَرضية هو مقطع آخر في **الفُتُوحات**، في الباب الأخير من هذا الكتاب، وهو «باب الوصايا»، وهو من الناحية الكرونولوجيّة آخر ما كتب، ويُبرهن على أن ابن عربي فضّل في الأخير صيغة الشهادة: "لا إله إلّا الله". يقول: "ثابِرْ على كلمة الإسلام لا إله إلّا الله؛ فإنها أفضل الأذكار بما تحوي عليه من زيادة علم [...] ولا شكّ أنه قال [صلّى اللّه عليه وسلّم]: "أفضل ما قُلتُه[165]، أنا والنبيّون من قَبْلي، لا إله إلّا الله". وقد قال "ما" إشارة [في الأصل ما أشارت] إلى فَضْله من ادَّعى الخُصُوص من الذِّكْر بكلمة اللّه اللّه وهُو هُو، ولا شَكّ أنه من جُملة الأقوال التي لا إله إلّا الله أفضل منها عند العلماء بالله"[166].

نعلم، من جِهة أخرى، أن ابن عربي يختلف، حول نُقطة على الأقلّ، عن الشيوخ الآخرين في باب التربية. إنهم في نظره على خطإ عندما يُركِّزون على الغِنى باللّه، في حين أنه يُوصي هو بالافتقار إلى اللّه الذي يُشكِّل الصِّفات الحقيقية للمَخْلوقات. يقول: "وأما أصحابنا فقد أخذوها عَنّا وتحقَّقوا بها في نُفُوسهم [وما بقي عليهم فيها إلّا التخلُّق بها وأن تكون صِفَتَهم دائماً] ولكن بعد أن عرفنا أولادنا فعرفوا هذه المَرتبة وتنبَّهُوا إلى ما جهل الناس من العارفين من ذلك. فقد حصل لهم خير كثير منعهم هذا القدر أن يُسيئوا الأدب مع اللّه تعالى"[167].

"[ومِمّا لا بُدَّ منه] لا تقترب من أبواب السلطان"[168]. على هذا المبدإ المُعلن في كتاب **الكُنْه** والذي يُعلن عنه المتصوفون الآخرون باستمرار من قبله، يظهر لنا ابن عربي كما سنرى عنيداً؛ فكل ما هو مُرتبط بالسلطة بكيفية أو بأخرى ينبغي أن يكون مُشنَّعاً من طَرَف المُريد؛ وهذا ما تُبرزه هذه الحكاية الطُّرْفة

---

(165) انظر: كتاب **المُوَطّأ**، قرآن 32، حج 246.

(166) **الفُتُوحات**، ج4، ص448.

(167) **الفُتُوحات**، ج3، ص19 [يقول: "وهذه طريقة أغفلها أهل طريقنا ورأوا أنّ الغِنى باللّه تعالى أعظم المَراتب، وحجبهم ذلك عن التحقُّق بالتنبيه على الفَقر إلى اللّه الذي هو صفتهم الحقيقية فجعلوها في الغِنى باللّه بحُكم التضمين لمحبَّتهم في الغِنى الذي هو خروج عن صفتهم". المترجم].

(168) كتاب **الكُنه**...، ص9 [مجموعة الرسائل، المجموعة الأولى، ص528. المترجم].

الطويلة في رُوح القُدس[169]، بصدد الشيخ عبد الله بن إبراهيم المَالَقي القَلْفاط (201) الذي التقى به ابن عربي مَرّة أُولى في طريفة سنة 589/ 1193." اتفق لي يوماً بمدينة سَبْتة وهو بها [أي أبو مُحَمَّد عبد اللَّه بن إبراهيم المَالَقي] مع ابن طَرِيف أن وجّه إليّ السُلطان أبو العَلاء مائدتَين، ولم أكُنْ حاضراً، فأخذهما الفُقراء الذين كانوا وصلوا إلى الموضع من أجلي وأكلوا، وانقبض خَواصّ أصحابي عنها. فلما كان في الليلة الثانية وجّه إلينا كذلك مائدتين، فلم أقْبل ولم أرُدّ، وكانوا قد أتوا إلينا فُقراء بالقَصْد لمّا سمعوا أن السُلطان يبعث إلينا، فأقمتُ صلاة العشاء فصلَّيتُ. فقال بعض الفُقراء ممن يدّعي التَّمَشْيُخ: "لا صلاة بحضرة طعام" فسكتُّ عنه، فَغَضِبَ حيث لم أُجِبْه. فقلت: "أنا لم أقبل ذلك الطعام، ولا أرى أنْ آكُلَه فإنه عندي حرام، ولا يُمكنني أن آمركم بأكله، فإني أُحِبُّ لكم ما أُحِبُّ لنفسي" ثم بيّنت وجه الحَرام فيه، ثم قلت : "هذا طعام حاضر من استحلَّه أكَلَه ومن لم يستحلَّه تَرَكَه" ودخلتُ إلى البيت الذي كنتُ فيه، وأدخلتُ معي خَواصَّ أصحابي. فلما أصبح مشى ذلك ووَشَى عند الوزير [بأنّي أقول فيهم أنَّهم أهل حرام وغير ذلك. فاغتاظ الوزير وقال: "إن السَّيِّد (أي السلطان) واللَّهِ هو الذي يتناول توجيه ذلك الطعام بنفسه ولا يَبْرح حتى يُحمل أمامه، وقام لذلك وقعد] فوصلت المسألة إلى السُلطان وكان عاقلاً، فقال: "نحن ما قصدنا إلّا الخير وهو أعرف بحاله، لا نُدخِل عليه مَضرّة ولا ما يَسوؤه، وقبض ذلك عني، فبلغ ذلك صاحبنا القَلْفاط فاجتمع بي وقد خاف عليّ وعلى أصحابي مِمّا يعرف من البلاد، وعاتبني على ذلك وقال : "يا فُلان هذا في حقّ نفسك حسن، غير أن المَضرّة تنسحب فيه على الطائفة، وهؤلاء القوم ما يحتملُون هذا، وقد قال بعضُهم" : ذَلَّ من ليس له ظالم يعضده وذَلَّ من ليس له عالم يُرشده" . فلما رأيت أن الرحمة غلبت عليه في حَقّ الناس وتشديد الأمور، والأخذ بالأرجح في المصلحة الدنيوية قلت له : "بِئْسَ العبدُ للَّه من يستند إلى عَدُوّ اللَّه، لا رَعى اللَّه العالم إذا لم يرعوا حقّ اللَّه، حقّ اللَّه أحقّ" ونفضتُ يدي وقمتُ، فانصرف فلقيت ابن طَرِيف والخبر عنده فقال لي : "السياسة أولى" . فقلت له : "ما دام رأس المال محفوظاً فلا بأس" .

(169) رُوح القُدس، ص120–121؛ *Soufis d'Andalousie*, n̂ 26, pp.143-145.

هُناك عدد من المؤشِّرات التي علينا استخلاصها من هذه الحكاية. نُلاحظ أولاً أن مُريدي الشيخ الأكبر، حتى في غيابه، يرفضون (202) بصورة تَلْقائية الطعام المُقدَّم لهم من طَرَف السُلطان، الأمر الذي يُبيّن أن ابن عربي قد أَلَحَّ بشكل خاصّ على هذه النُّقطة في تربيته. فضلاً عن ذلك، تشهد هذه الحكاية الطريفة، من جِهة، على انشغال السُلطة المُوحِّدية بأن ترتبط بالأوساط الصُّوفِيَّة، ومن جِهة أخرى، على الوضع الاعتباري الذي كان لابن عربي عند المَنْصور الذي كان يتمنّى، ونحن نتذكَّر ذلك، أن يَشغل مَنْصِباً عنده.

هُناك حكاية طريفة أُخرى تُؤكِّد هذه النقطة، وهي حكاية واردة في **الفُتُوحات** كما يلي: "ولقد جرى لنا مثل هذا في تُونس من بلاد إفريقيّة دعاني كبير من كُبرائها يقال له ابن مُعتِب إلى بيته لكَرامة استعدّها لي فأجبتُ الداعي. فعندما دخلتُ بيته وقَدَّم الطعام طلب مني شفاعة عند صاحب البلد، وكنت مَقبول القول عنده مُتحكِّماً، فأنعمتُ له في ذلك، وقمتُ وما أكلتُ له طعاماً ولا قبلت منه ما قَدّم لنا من الهدايا، وقضيتُ حاجته ورجع إليه مُلْكه"[170].

نُلاحظ أخيراً، أن الشيخ الأكبر لا يتردَّد في دفاعه عن حق اللّه بأن يُعارض مُتَصَوِّفَيْن تَربطه بهما مع ذلك علاقة صداقة. كلّ هذا يُؤدّي بنا إلى التساؤل عن الأسباب التي جعلت ابن عربي يتبنّى موقفاً مُتحفظاً بل ونقديًّا تجاه السُلطة المُوَحديّة التي ظهرت له كسُلطة فاسدة، في حين أنه ظهر في المشرق أكثر تصالحاً مع الأمراء من ذوي السلطان من سَلْجوقيين وأَيُّوبيين. هل يكون السبب في ذلك هو أنه اعتبر السُّلطة الموحدية غير شرعية ـ لنتذكَّر أن ابن تُوْمَرت يزعم بأنه هو المَهْدي؟ لو كان الأمر كذلك كان عليه أن يذكر هذا في كتاباته، وخُصوصاً في أعماله في الشرق. والحال أنه لم يفعل ذلك؛ إذ لا شيء من هذا قد ورد في كُتُبه. في أغلب الظن أن هذا الاختلاف في الموقف يَرْجِعُ إلى أسباب تتعلَّق بمُناسبات وفرص رُوحانية؛ فالدولة المُوَحِّدية في الغرب محكوم عليها بالاختفاء إن آجلاً أو عاجلاً، بكيفية أو بأخرى، وابن عربي قد حصل لديه الوعي بذلك؛ فبوصوله إلى الشرق، تَلَقَّى، كما سنرى، إقراره أو ترسيمه كخاتم

(170) **الفُتُوحات**، ج4، ص489.

الأولياء، وسوف يتقلّد من طَرَف الحقّ في نفس الوقت وظيفة الناصِح للأمّة بما في ذلك وُلاة أَمْرِها (203).

من بين المُريدين المُفضّلين الذين امتنعوا عن الأكل من هذا الطعام، الحَبَشي، على الرُّغم من أن اسمه لم يَرِدْ في هذه الحكاية؛ فلقد كان بدون شكّ من بين الحاضرين؛ إذ إن نصًّا من **الفُتُوحات** يُشير إلى أنه قد رافق ابن عربي إلى سَبْتة سنة 594 وهي السنة التي حصل فيها هذا المَشْهد في أغلب الظَّن. فلقد ترك ابن عربي فاس حيث ارتكب خطأً يتعلَّق بإفشاء سِرٍّ إلٰهي ـ وهو سِرٌّ لم يذكر لنا طبيعته ـ لعدد من الأصحاب. يقول: "ولقد منحني اللّٰه سِرّاً من أسراره بمدينة فاس سنة أربع وتسعين وخمسمائة فأذعتُه، فإني ما علمت أنه من الأسرار التي لا تُذاع، فعُوتبت فيه من المَحْبُوب، فلم يكن لي جواب إلّا السُّكوت إلّا أني قلت له: "تَوَلَّ أنت أمر ذلك فيمن أودعتُه إياه إن كانت لك غِيرة عليه فإنك تَقْدِر ولا أَقْدِر". وكنت قد أودعتُه نَحْواً من ثمانية عشر رجلاً فقال لي: "أنا أَتَوَلَّى ذلك. "ثم أخبرني أنه سَلَّهُ من صدورهم وسلبهم إياه وأنا بسَبْتة. فقلت لصاحبي عبد الله الخادم: "إن اللّٰه أخبرني أنه فعل كذا وكذا فقُمْ بنا نُسافر إلى مدينة فاس[171] "حتى نرى ما ذكر لي في ذلك، فسافرت. فلما جاءتني تلك الجَماعة وجدت اللّٰه قد سلبهم ذلك وانتزعه من صدورهم"[172]. بعد أن تحقَّق ابن عربي من هذا الخبر ترك فاس في اتجاه الأندلس صحبةَ الحَبَشي.

إن الأحداث التي رسمت معالم هذا المُقام المَغْربي الطويل، والتي ترسم قِمَّتَها الرحلة الليلية (المِعْراج) سنة 594 وختم الوَلاية المُحَمَّدية، هي أحداث ستدفعه إلى اتخاذ قرارات ستُغيّر، إن لم يكن وجهَ العالَم، فإنها على الأقل ستغيّر وجه التصوُّف: فمن جِهة، قرار تبليغ الأولياء في المستقبل عِلْم الأسرار الذي هو وارثه ومُستودعه عن طريق الكتابة، وإن كتاب **عَنْقا مُغْرِب** الذي كتبه

---

(171) لنُشِر أنه حسب الإدريسي ينبغي ثمانية أيام من المشي للسفر من سبتة إلى فاس. **نُزْهة المُشْتاق...**، ترجمة R. Dozy et M.J. De Goeje, p.204.

(172) **الفُتُوحات**، ج2، ص348؛ انظر أيضاً: بهذا الصدد، ج2، ص633.

سنة 595 الذي خصَّصه لمسألة الخَتْم ـ كما يدلُّ عليه العنوان الكامل لهذا الكتاب وهو : **عَنْقا مُغْرِب في ختم الأولياء وشمس المَغْرِب**، هو مثال على ذلك. ومن جِهة أخرى، قرار ترك الغرب في اتجاه الشرق كي ينشر فيه تعاليمه (204).

الفصل السابع

الـوداع



الـوداع

عندما عاد الشيخ الأكبر إلى الأندلس برفقة صاحبه الوَفي بَدْر الحَبَشي، اتخذ -حسب ظننا- قراراً بمُغادرة المَغْرب في اتجاه المشرق، هذا ما تُوحي به رسالة (خطاب، مراسلة) واردة في كِتاب **الكُتُب** لابن عربي[1]؛ وبفضل مؤشّرات واردة في هذا النصّ ومؤكَّدة زيادة على ذلك بمقاطع من **رُوح القُدس** نكون في مُستوى يسمح برسم مَسارات عدد من سِياحات ابن عربي في الأندلس سنة 595/ 1198 هذا من جِهة. ومن جِهة ثانية يسمح بإثبات أنَّ عودته إلى الأندلس هي بالنسبة إليه آخر زيارة لبلاد المَوْلد كي يُودّع شُيُوخه ويستأذنهم. إننا نَجهل هُوِيّة الشخص الذي وجّه إليه ابن عربي هذه الرِّسالة، لكن قراءتها بتمَعُّن وانتباه تجعلنا نفهم بأنه قد توجّه بها إلى شيخ التقى به في وقت مُتأخِّر بالمَغْرِب. يُمكن أن يتعلَّق الأمر بأبي يحيى ابن أبي بكر الصَّنْهاجي الذي كتب من أجله كتاب **عَنْقا مُغْرِب**[2] في هذه السنة نفسها، أي سَنَة 595، والذي جرى بينهما حوار حول عدد من المَسائل المُتعلِّقة بالحقائق. ومهما يكُن من أمر، فإن هذه الرسالة كُتبت سنة 595 عند عودته من فاس. وبالفعل، فإنه بعد أن ذكر عدداً من الشُّيوخ الذين زارهم بالأندلس بعد أن تركها (205) متّجهاً إلى المَغْرب، يختم رسالته

---

(1) **كِتاب الكُتُب**، ضمن **الرسائل**، حيدرآباد، 1948، ص5-10.

(2) **رُوح القُدس**، رقم 29، ص122 [يقول عنه بأنه "من أهل المعارف والإشارات والتمكين. قَلَّ أن تلقى مثله، بيني وبينه مسائل من الحقائق كثيرة يضيق الوقت عن ذِكْرها، ألّفت من أجله كتاب **عَنْقاء مُغْرب في معرفة ختم الأولياء وشمس المَغْرِب**". المترجم]؛ *Soufis d'Andalousie*, p.147. ينبغي تمييز هذا الشخص عن الصَّنْهاجي الوارد في **التلخيص** رقم 5 من **رُوح القُدس** الذي عاش بالأندلس ومات بها في حين أن الأول عاش بالمغرب وبه مات. ولقد خصّص له التّادِلي مُلخصاً في كتاب **التشوّف**، رقم 152 الذي حدّد مَوْته بمَرّاكش "في حدود التسعين وخمسمائة"؛ وكتاب **عَنْقاء مُغْرِب** الذي كتبه من أجله تمّ سنة 595، وأن وفاته حصلت بعد هذا التاريخ.

للشخص الذي يراسله بقوله: "وهُنا انتهى ما لَقِيت، ولا أَزُور أحداً بعدها ما بَقِيت"[3]. والحال أنه إذا ما راجعنا كتابات الشيخ الأكبر نُلاحظ من كلّ ما ذكره عن لقاءاته بالأندلس أنها توقّفت فعلاً سنة 595 كي تُستأنف سنة 597 ولكن في المَغْرِب.

تابع ابن عربي طريقه، كما يحكي هو، بعد أن وَدَّع هذا الشخص المجهول الذي وجّه إليه هذه الرسالة، إلى أن بلغ قصر كُتامة[4] (Alcazarquivir)، وهو قَلْعة تقع على بعد تسعين كيلومتراً جنوب مدينة طَنْجة، حيث التقى بالشيخ عبد الجليل بن موسى، وهو تلميذ ابن غالب، كما رأينا ذلك، وبعد ذلك عبر جبل طارق ـ نازلاً إما بسَبتة أو بالقَصْر من دون أن يحدِّد لنا ذلك ـ ورجع إلى الجزيرة الخَضْراء حيث التقى ثانية بالشيخ ابن طَرِيف[5]. ثم تابع سيره إلى رُنْدة حيث نزل عند شخص سَمّاه أبا الحسن القَنَوي (أو الخُوني)[6] الذي سَلَك كما يقول في كتابه **رُوح القُدس** طريق الفُتُوّة. لم يَقُلْ ابن عربي هنا للمُرسَل إليه بأنه قد التقى أيضاً بأبي عبد الله بن الأشرف الرُّنْدي ـ الذي كان قد تعلَّق به، كما نتذكَّر ذلك، سنة 589 ـ وأراد بشدة أن يتعرَّف عليه الحَبَشي[7]، يقول ابن عربي: "وكنتُ أتمنَّى أبداً أن يراه صاحبي عبد اللّه بَدْر الحَبَشي. فلما دخلتُ الأندلس معه نزلنا برُنْدة، فصلَّينا على جنازة، فإذا بأبي عبد اللّه [الرُّنْدي] أمامي، فقلت لصاحبي عبد اللّه [الحَبَشي] : "هذا فلان". فَسُرَّ بعضُنا ببعض، ودخلت به المَوْضع الذي نزلت به، فقال صاحبي عبد اللّه [الحَبَشي]: "وَدِدْتُ أن أرى من

---

(3) **كِتاب الكُتُب**، ص10.

(4) نفسه، ص8؛ **والدُّرّة الفاخرة**، in *Soufis of Andalousia* (ترجمة إنكليزية)، ص160.

(5) **كِتاب الكُتُب**، ص9. [" ثم رجعنا نحو الجزيرة الخضراء والمدينة الغَرّاء فلقيت بها الشيخ العارف الصوفي الواقف الطريف الظريف أبا إسحاق بن طَرِيف." المترجم]؛ **رُوح القُدس**، رقم 25، ص120.

(6) في **كِتاب الكُتُب** نجد هذا الاسم (الخُوني) والناشر نفسه شكّ في هذا الاسم [فذكر في الهامش: "كذا في الأصل وعلى هامشه". لعله الحَبَرْني". المترجم]، وفي **رُوح القُدس** رقم 33، ص122 نجد القَنَوي وعند أوستين في **مُتصوفة الأندلس**، ص149، ذكر القَنُوني.

(7) **رُوح القُدس**، رقم 18، ص112-113؛ *Soufis d'Andalousie*, p.132.

كَراماته شيئاً". فلمّا جاء وقت المَغْرِب وصلّينا أبطأ الذي نزلنا عنده بالمِصْباح. فقال صاحبي عبد اللَّه الحَبَشي: "أريد المِصْباح". فقال أبو عبد اللَّه: "نعم" ثُمَّ أخذ بيده قَبْضة من حشيش من البيت الذي كُنّا فيه ونحن ننظر ما يصنع فضربها بإصْبعه المُسبحة وقال: "هذه نار" فاشتعل الحشيش ناراً، فأشعلنا المِصْباح".

ومن رُنْدة شدَّ ابن عربي والحَبَشي الرِّحال إلى إشبيلية حيث زارا ابن قَسُّوم وأبا عبد الله المَوْرُوري وأبا عِمْران المِرْتُلي[8]. يحكي ابن عربي بأنَّ هذا الأخير قال له، بحضور صاحبه عبد الله بَدْر الحَبَشي، كلاماً يُثبت أن الأمر يتعلّق بخطاب الوداع بينهما: "كنت أتخوَّف عليك جدّاً لصغر سِنّك، وعدم المُعِين وفَساد الزَّمان وما ظهر لي في أهل هذه الطريقة من الفَساد، وهم الذين ألزموني العُزْلة لمّا عاينت من فساد الأحوال. فالحمد للّه الذي أَقَرَّ عيني بك"[9].

المرحلة التالية في رحلة ابن عربي والتي وصفها في رسالته هذه هي غير واضحة؛ فناشر هذه الرسالة من **كتاب الكُتُب** لم يكن مُتأكداً من اسم المدينة التي ذكرها ابن عربي، واشتبه عليه إملاؤها، [فوضع ثلاث نقط محلَّها]، غير أنه افترض أن الأمر يتعلّق بقُرْطبة[10]، ويبدو أن الكيفية التي عيّن بها ابن عربي هذه المدينة بأنها مدينة "مُكرّمة" و"ذات المشاهد المعظّمة" تؤكد هذه الفرضية. في هذه المدينة التقى بأبي عبد اللَّه الأَسْتني، وهو شخصية لم نتمكّن للأسف من تحديد هويتها. وفي المقابل، نعلم بفضل نصّ وارد في **الفُتُوحات**[11] أن وصول ابن عربي [إلى هذه المدينة] يتصادف مع دفن ابن رشد الذي كان قد تُوفّي في وقت سابق يوم 9 صفر سنة 595 الموافق لـ 11 ديسمبر سنة 1198 بمَرَّاكش، ونُقِل جُثْمانه إلى مكان مَوْلده. لقد شاهد ابن عربي دَفْن الفيلسوف برفقة الكاتب ابن جُبَير (ت. 614هـ/ 1217م) وتلميذه ابن السَّرَّاج[12].

من قُرْطُبة اتجه ابن عربي وصاحبه نحو غَرْناطة الواقعة على أربعة أيام مَشْياً

---

(8) **كتاب الكُتُب**، ص 9؛ **رُوح القُدس**، رقم 7، 8، 14.

(9) **رُوح القُدس**، ص 91؛ *Soufis d'Andalousie*, p.93.

(10) **كتاب الكُتُب**، ص9.

(11) **الفُتُوحات**، ج1، ص154.

(12) [يقول: "فما اجتمعت به [أي بابن رُشْد] حتى دَرَجَ وذلك سنة خمس وتسعين وخمسمائة =

على الأقدام من هذه المدينة حسب ما يحكيه الإدريسي. ولقد أقاما عند الشيخ أبي مُحَمَّد الشَّكّاز[13] ولحقهما عبد الله المَوْرُوري الذي حكى لهما بالتفصيل كرامة له عند وصوله إلى غَرْناطة زمناً قبل هذا[14]. قارن ابن عربي الشيخ الشَّكّاز عند مقابلته (207)، باجتهاده وإماتته للشهوات بأبي مُسْلِم الخَوْلاني، وأخذ منه بالخُصوص ـ وذلك بالإحالة إلى الوجوه أو المعاني الأربعة للقرآن المذكورة في حديث مشهور ـ تعريفه للطوائف الأربعة من الرجال الروحانيين. يقول: "[دخلت على شيخنا أبي مُحَمَّد عبد الله الشَّكّاز من أهل باغة بغَرْناطة سنة خمس وتسعين وخمسمائة وهو من أكبر من لقيته في هذا الطريق لم أر في طريقه مثله في الاجتهاد] فقال لي: "الرجال أربعة ﴿رِجَالٌ صَدَقُوا مَا عَاهَدُوا اللَّهَ عَلَيْهِ﴾ [الأحزاب: 23][15] وهم رجالُ الظَّاهر. ورجال ﴿لَا تُلْهِيهِمْ تِجَارَةٌ وَلَا بَيْعٌ عَن ذِكْرِ اللَّهِ﴾ [النُّور: 37][16] وهم رجال الباطن [جُلَساء الحَقّ تعالى ولهم المَشُورة]. ورجال

= بمدينة مَرّاكش، ونقل إلى قُرْطبة وبها قَبْرُه. ولما جُعِل التابوت الذي فيه جسده على الدابة جعلت تواليفه تُعادله من الجانب الآخر، وأنا واقف، ومعي الفقيه الأديب أبي الحسين مُحَمّد بن جُبَيْر كاتب السيد أبي سعيد وصاحبي أبو الحَكَم عمرو بن السَّرَّاج الناسخ، فالتفت أبو الحَكَم إلينا وقال: "ألا تنظرون إلى من يُعادل الإمام ابن رُشْد في مركوبه. هذا الإمام وهذه أعماله"؛ يعني تَوَاليفه. فقال له ابن جُبَيْر: "يا ولدي نِعْمَ ما نظرتُ لا فُضّ فُوك". فقيّدتها عندي موعظة وتَذْكرة". نفسه، المترجم].

(13) كتاب الكُتُب، ص10؛ رُوح القُدس، رقم 15، ص106؛ *Soufis d'Andalousie*, pp.121-122. [اسمه هو أبو مُحَمّد عبد اللّه الباغي الشَّكّاز الذي سكن غَرْناطة واجتمع به ابن عربي مع صاحبه بدر الحَبَشي. وهو غير أبي عليّ حسن الشَّكّاز الذي كان بإشبيلية ومات بها. انظر: رُوح القُدس، رقم 12، ورقم 15. المترجم].

(14) **رُوح القُدس**، رقم 14، ص101؛ *Soufis d'Andalousie*, pp.121-122؛ **مواقع النجوم**، ص108. [مضمون هذه الكرامة يتعلّق بالطعام، حيث إن المَوْرُوري كان بعد أن شبع من طعام أكل عن شخص آخر غائب، فلمّا حضر ذلك الشخص من قريته أخبرهم بأنه قد شبع وأنه أحس بنفس الطعام الذي أكله المَوْرُوري ينزل في حلقه ووصف لهم ذلك الطعام تماماً فتعجّب الجميع. المترجم].

(15) [قوله تعالى ﴿مِّنَ الْمُؤْمِنِينَ رِجَالٌ صَدَقُوا مَا عَاهَدُوا اللَّهَ عَلَيْهِ فَمِنْهُم مَّن قَضَىٰ نَحْبَهُ وَمِنْهُم مَّن يَنتَظِرُ وَمَا بَدَّلُوا تَبْدِيلًا﴾ [الأحزاب: 23]. المترجم].

(16) [قوله تعالى ﴿رِجَالٌ لَّا تُلْهِيهِمْ تِجَارَةٌ وَلَا بَيْعٌ عَن ذِكْرِ اللَّهِ وَإِقَامِ الصَّلَاةِ وَإِيتَاءِ الزَّكَاةِ يَخَافُونَ يَوْمًا تَتَقَلَّبُ فِيهِ الْقُلُوبُ وَالْأَبْصَارُ﴾ [النُّور: 37]. المترجم].

الأعراف[17] (قرآن 7: 46) وهم رجال الحَدّ [...]. ورجال يأتونه رجالاً لسرعة الإجابة لا يَرْكبون ﴿وَأَذِّن فِي النَّاسِ بِالْحَجِّ يَأْتُوكَ رِجَالًا﴾ [الحجّ: 27][18] وهم رجال المَطْلَع"[19].

بعد ذلك ترك ابن عربي غَرْناطة في اتجاه مُرْسِية مسقط رأسه حيث التقى بابن سَيْدَبُون التلميذ الشهير لأبي مَدْيَن[20]. إن ابن سَيْدَبُون في وقت لقاء ابن عربي به كان يمرّ في مرحلة تُسمّى الفترة. يقول ابن عربي عنه بأنه "قد هجره حَبيبه ومَقته قَريبه... لأمور طرأت لا يُمكن ذِكْرُها لا مُشافهة ولا يُتَحَدَّث بها إلّا مُواجهة. لكن الشيخ وفّقه الله أغراضه حميدة ومساعيه في نفسه مُنْجِية [الأصل: منحجبة] سعيدة، غير أنه أُعطي مُلْكاً غاب عنه تَدْبيره [...] فرحلتُ من عنده وقد بكَى لفراقي مُتفجِّعاً وخرج معي إلى بعض الطريق مُشَيِّعاً[21]". هاهُنا أيضاً يبيّن سلوك ابن سَيْدَبُون بأنه قد أدرك بأنه لن يرى ابن عربي بعد هذا الوداع أبداً.

لقد انتهت رسالة الشيخ الأكبر عند هذه الزيارة الأخيرة حيث أشار إلى أنه لن يزور أحداً بعد ذلك. غير أنَّ تخلّي ابن عربي عن الزيارة لا يعني تخلّيه عن السياحة؛ فبعد وصوله إلى مُرسية بزمن قليل يَتْرُكها نحو أَلْمَرية التي تبعد عن

(17) [قوله تعالى ﴿وَبَيْنَهُمَا حِجَابٌ وَعَلَى الْأَعْرَافِ رِجَالٌ يَعْرِفُونَ كُلًّا بِسِيمَاهُمْ وَنَادَوْا أَصْحَابَ الْجَنَّةِ أَن سَلَامٌ عَلَيْكُمْ لَمْ يَدْخُلُوهَا وَهُمْ يَطْمَعُونَ﴾ [الأعراف: 46]. المترجم].

(18) [قوله تعالى ﴿وَأَذِّن فِي النَّاسِ بِالْحَجِّ يَأْتُوكَ رِجَالًا وَعَلَىٰ كُلِّ ضَامِرٍ يَأْتِينَ مِن كُلِّ فَجٍّ عَمِيقٍ﴾ [الحجّ: 27]. المترجم].

(19) **الفُتُوحات**، ج1، ص187؛ ج4، ص9، فيه بيّن أن لقاءه بالشَّكّاز قد تمّ سنة 595 بغَرْناطة [وهو أيضاً ما ذكره في الجزء الأول من **الفُتُوحات** ص187 كما ورد أعلاه. المترجم]. هذا الحديث غير وارد في المُصنَّفات الفِقهية، غير أن الغزالي أورده في كتابه **إحياء علوم الدين**، القاهرة، ج1، ص99، كتاب **قواعد العقائد**، الدفتر الثاني، حسب ما يقوله ابن حَبّان.

(20) حول ابن سَيْدَبُون، انظر: ابن الخطيب، **الإحاطة**، القاهرة، 1319، 1، ص291؛ ماسينيون، *Passion*, 2, pp.342-343. [يقول عنه ابن عربي في **كتاب الكُتُب**، ص10، بأنه التقى به بمُرسية وأن الحَقّ قد أدّبه والخلق قد هجره تصفية له وتطهيراً، لأسباب امتنع ابن عربي من ذكرها. والحال أن ابن سَيْدَبُون هذا أوحدي الإمام ذا أغراض حميدة، وهو آخر ما زاره ابن عربي. المترجم].

(21) **كتاب الكُتُب**، ص10. انظر أيضاً: **الفُتُوحات**، ج1، ص708؛ ج4، ص497، حيث ذَكَر ابن عربي سفره نحو مُرسية سنة 595.

مُرسية أربعة أيام مشياً على الأقدام حيث تَصادف وصوله إليها مع حلول شهر رمضان من سنة 595/ 1199. وتبعاً لإلهام رَبّاني وافق مَناماً لتلميذه الحَبَشي (208) كتب في هذه المدينة في أحد عشر يوماً كتابه **مواقع النجوم**(22)؛ لقد عزا ابن عربي إلى كتابه هذا أهمّية عُظمى، ففيه عالج أعضاء الجسم الثمانية (العين والأذن واللسان واليد والبطن والفَرْج والرِجل والقلب) الخاضعة للتكليف، وأنواع الكرامات والانكشافات أو التجلّيات التي تُطابقها. يقول عن هذا الكتاب في **الفُتُوحات** بأنه: "يُغني عن الأُستاذ بل الأُستاذ مُحتاج إليه فإن الأُستاذِين فيهم العالي والأعلى، وهذا الكتاب على أعلى مقام يكون الأُستاذ عليه"(23).
هُناك مقطع في **مَواقع النُّجوم** يُفَسِّر في أي شيء يُمكن لهذا الكتاب أن يُعَوِّض الأستاذ وهو أن: "العِلْم بتكليفات هذه الأعضاء هو العِلْم بالأعمال القائدة إلى السعادة"(24). إن الباب المُتعلِّق بالفلك القلبي، الذي خاصيته بديهية، غير وارد في النسخة الأولى من كتاب مواقع النُّجوم، وإنما أدخله ابن عربي في هذا الكتاب بعد ذلك بسنتين في بِجاية. يقول في كتابه **حِلْية الأَبْدال**(25): "ذكرناها [أي أسرار وتجلِّيات وأحوال المقام الصَّمَداني] في كتاب **مَواقع النُّجوم** في عضو القلب، ولكن في بعض النسخ، فإني استدركته فيه بمدينة بِجاية [في الأصل مدينة الجابية] سنة سبع وتسعين وخمسمائة، وكان قد خرجت منه نُسخاً كثيرة في البلاد لم يَثْبت فيها هذا المنزل". إن هذه الشهادة مُهمّة: ففي مُستوى أَوّل، تكشف عن

---

(22) **مواقع النجوم**، ص5. [يقول في **الفُتُوحات**، ج1، ص334. "وقد بيّناها [يقصد الأعضاء الثمانية] بكمالها وما لها من الأنوار والكرامات والمنازل والأسرار والتجلّيات في كتابنا المُسمّى **مَواقع النُّجوم** ما سبقنا في علمنا في هذا الطريق إلى ترتيبه أصلاً. وقيّدته في أحد عشر يوماً في شهر رمضان بمدينة أَلْمَرية سنة خمس وتسعين وخمسمائة". المترجم].
(23) **الفُتُوحات**، ج1، ص334؛ ج4.
(24) **مواقع النجوم**، ص34. [في تحقيق خالد شبل أبو سليمان لهذا الكتاب وردت العبارة التالية: "الفائدة إلى السعادة"، ص39، **عالم الفكر**، 1998. وفي المجموعة الثالثة من مجموعة **رسائل ابن عربي** ورد ما يلي: "هو المعلم بالأعمال للفائدة إلى السعادة"، ص273، دار المحجة البيضاء، دار الرسول الأكرم، 2000. ويبدو أن الأصح هو القائدة إلى السعادة. المترجم].
(25) **حِلْية الأَبْدال**، ضمن **الرسائل**، حيدرآباد، ص8.

أن كُتُب ابن عربي قد انتشرت بشكل واسع في حياته في الغرب الإسلامي. وفي مُستوى ثانٍ، تُؤكد أن الشيخ الأكبر، كان في بعض الحالات يُتمِّم ويُعدّل مؤلَّفات كتبها قبل سنوات؛ ومن المُلائم، كما أشرنا إلى ذلك، أن نأخذ هذا بالاعتبار، إذا ما أردنا أن نُثبت بكامل اليَقَظة والحَذَر الضبط الزمني لأعماله وأن نَحُلَّ بعض التناقضات الظاهرة بين مُختلف المؤشِّرات الكرونولوجية المُتعلِّقة بنفس النصّ.

إننا ابتداءً من شهر رمضان من سنة 595 على الأقل، فقدنا أثر ابن عربي ولم نعثُر من جديد عليه إلّا في بداية سنة 597/ 1200 بالمغرب. ما الذي كان يفعله خلال هذه المُدة الطويلة؟ هل كان يتابع رحلاته؟ لو كان الأمر هكذا لالتقى حتماً بمتصوفين في لحظة أو في أخرى. والحال أنه، كما لاحظنا أعلاه، لا نعثُر في أيّ موقع من عمله على أدنى (209) تلميح إلى لقاء، بل وحتى إلى مطلق حدث في سنة 596؛ والأكثر من ذلك، لا نجد ذكراً لسنة 596 في كتاباته كلها، على حدِّ علمنا. فكلّ شيء يَمُرُّ كما لو أن الشيخ الأكبر قد اختفى من العالم تماماً لمدة سنة. ويُمكننا أن نفترض أمام هذا الغياب للمعلومات أن ابن عربي قد انسحب من دنيا الناس ليهتمَّ بكتاباته، وربما لخَلْواته، ولاستعداده للرحيل الكبير.

في أية سنة ترك ابن عربي الأندلس نهائياً؟ لا شَكّ أن ذلك قد حصل في نهاية عام 596 أو في بداية سنة 597/ 1200. وعلى أي حال، فإنه في هذه السنة نجده بالمغرب، وبالضبط بمدينة سَلا. في المُلَخَّص الذي خصَّصه ابن عربي لشيخه ـ وتلميذه أبي يعقوب يوسف الكُومي في كتابه **رُوح القُدس** يشير إلى أنه فارق هذا الشيخ بسَلا، كي يتوجّه إلى مَرّاكش، وأنه كتب بالمناسبة شعراً في الوداع[26]. والحال أننا نعرف فضلاً عن ذلك أن ابن عربي وصل إلى العاصمة المُوحِّدية سنة 597/ 1200 حيث كانت تنتظره حوادث غير مُرْتَقَبة. وحسب الإدريسي توجد بين سَلا ومَرّاكش مسافة تسعة أيام مشياً على الأقدام، وقد عبر مسافرنا ابن عربي في منتصف الطريق وادي أم الربيع حيث توجد

(26) **رُوح القُدس**، ص82. هذا المقطع أو الشعر لم يكن مترجماً في كتاب *Soufis d'Andalousie*. [هذه القصيدة من عشرة أبيات. المترجم].

قريتان تحمل كل منهما اسماً أمازيغياً (بَرْبَرياً) يختلف من حيث رَقْمُه حسب الكُتّاب: إيجِيسَل أو جِيسِيل بالنسبة للقرية الأولى[27]، وأَنْجال أو أَنْقال بالنسبة للقرية الثانية[28]. ومهما يكن من أمر، فإن ابن صاحِب الصلاة (ت. 600هـ/ 1203م) أشار إلى أن للسُّلطان المؤمني أبي يعقوب يوسف منزلاً[29] بالقرية الأولى، وهي لا تزال إلى اليوم تحمل اسم غيسّر. أما فيما يتعلَّق بالثانية المُرقمة أنقال من طرف الإدريسي أو أنجال من طرف ابن عربي فإننا نعلم عن طريق مؤلِّف **نُزْهة المُشْتاق** بأنها توجد بالقرب من إيجيسل أي غيسر الحالية. لقد نزل ابن عربي يوماً ما إذن بإيجيسَل هذا الاسم الأمازيغي (البربري) لهذه القرية الأمازيغية (البربرية)، وهو يوم (210) من شهر مُحَرَّم سنة 597/ أكتوبر ـ نوفمبر سنة 1200 سوف يبقى مَحفوراً في ذاكرته إلى الأبد؛ فهذا الاسم يُثير بالنسبة إليه فعلاً واحدة من المشاهد التي لها أكبر الأثر في مصيره الروحاني، إنه المشهد الذي وصل فيه إلى مَقام القُرْبة. يقول: "هذا المقام دخلتُه في شهر مُحَرَّم سنة سبع وتسعين وخمسمائة وأنا مسافر بمنزل إيجِيسَل ببلاد المغرب فتُهْتُ به فرحاً، ولم أجد فيه أحداً فاستوحشتُ من الوحدة [...] ولمّا دخلت

(27) ترقيم هذه القرية عند الإدريسي (توفّي حوالى 560/ 1165) هو إيجِيسَل، مُوضحاً أن الأمر يتعلَّق بقرية جميلة ذات موارد عديدة. انظر **نُزْهة المُشْتاق**، طبعة حاج صدوق، ص80؛ وكذلك التّادِلي في **التشوُّف**، رقم 243، [الأصح 249 ومنهم رجلان مجهولان] ص423 [في هامش هذه الصفحة (327) يُبيّن الأستاذ أحمد التوفيق أصل هذا الاسم كما يلي: "إيكيسل مُركّبة من إيك، ومعناه فوق، ومن إيسل وهو المجرى المائي، ويُطلق على موقع مُطِلّ على مَجْرى أو على ساقية مرفوعة فوق حنايا أو غيرها. وهو اسم مكان وارد في عدة مواطن. والمكان المقصود هنا صعب التعيين. وهُناك إيكيسل الذي اشتهر في ذلك العصر بتامسنا (الشاوية اليوم) وقد انحرف اسمه فصار غِيسْرْ، وبينه وبين سطات 28 كلم في طريق البُروج، وبه أطلال كثيرة لتلك العمارة القديمة". المترجم]؛ وترقيم ابن صاحب الصَّلاة لهذه القرية هو جِيسَل مُبيِّناً أن السلطان أبا يعقوب يوسف نزل بها سنة 566؛ أما صاحب **المَنّ بالإمامة** فيبيّن أن الأمر يتعلَّق بغيسر Guisser (انظر: **المَنّ بالإمامة**، 2، ص443). وحول موقع هذه القرية بالضبط انظر: «خريطة المغرب» التي وضعها أحمد التوفيق في نهاية كتاب **التشوُّف**.

(28) انظر: الإدريسي، **نُزْهة المُشْتاق**، طبعة حاج صدوق، ص80؛ ابن عربي، **الفُتُوحات**، ج2، ص26 وترقيمها هو أَنْجال.

(29) **المَنّ بالإمامة**، 2، ص443.

هذا المقام وانفردتُ به علمتُ (الأصل: وعلمت) أنه إن ظهر عليّ فيه أحد أنكرني. فبقيتُ أتتبع زواياه ومخادعه ولا أدري ما اسمه مع تحققي به وما خصّ اللَّه به مَنْ أتاه إيّاه ورأيت أوامر الحَقّ تَتْرَى عليّ وسُفَراءه تَنزل إليّ تبتغي مؤانستي وتطلب مُجالستي، فرحلتُ وأنا على تلك الحال من الاستيحاش بالانفراد، والأُنْس إنما يقع بالجِنْس. فلقيتُ رجلاً من الرجال بمنزل يُسمّى أَنجال فصلّيتُ العصر في جامعه فجاء الأمير أبو يحيى بن وَجُتان وكان صديقي وفَرِح بي وسألني أن أنزل عنده فأبيت، ونزلت عند كاتبه، وكانت بيني وبينه مؤانسة فشكوتُ إليه ما أنا فيه من انفرادي بمَقام أنا مسرور به فبينما هو يؤانسني إذْ لاحَ لي ظِلٌّ شخص فنهضت من فراشي إليه عسى أن أجد عنده فَرَجاً فعانقني فتأملته فإذا به أبو عبد الرَّحْمَن السُّلَمي[30] قد تجسَّدت لي روحه بعثه اللَّه إليّ رَحْمة بي فقلتُ له: "أراك في هذا المقام" فقال: "فيه قُبضتُ وعليه مِتُّ فأنا فيه لا أَبْرح". فذكرت له وَحْشَتي فيه وعَدَم الأنيس فقال: "الغريب مُستوحش، وبعد أن سبقت لك العناية الإلٰهية بالحصول في هذا المقام فاحْمد اللَّه ولِمَن يا أخي يحصل هذا ألا ترضى أن يكون الخَضِر[31] صاحبَك في هذا المقام؟" [...] (211) فقلت له: "يا أبا عبد الرحمن لا أعرف لهذا المقام اسماً أميّزه به". فقال لي: "هذا يُسمّى مَقام القُربة، فتحقَّق به.."[32].

علينا أن لا ننسى أن مَقام القُربة الذي لا يصل إليه إلّا الأفراد، هو أعلى مقام في الوَلاية، هو المَرتبة الرُّوحانية الأعلى التي يُمكن لوليّ أن يبلغها حسب الشيخ الأكبر؛ إنه المقام الذي يوجد مُباشرة تحت مَقام نُبُوّة التشريع، كما أنه المقام الذي يحمل عند ابن عربي، كما رأينا ذلك، اسم النُّبُوَّة العامة.

تابع ابن عربي سيره نحو مراكش، وقد تَقَوّى عَزْمُه بكلمات السُّلَمي. ومَرّاكش، التي أسّسها السُّلْطان المُرابطي يعقوب بن تاشفين في بداية القرن

---

(30) يتعلّق الأمر بصاحب مؤلَّف **طبقات الأولياء**، توفّي سنة 421/ 1030.

(31) لا نَنْسَ أن الخَضِر هو من بين الأفراد الذين لهم وحدهم القُدرة على الدخول إلى "مَقام القُربة".

(32) **الفُتُوحات**، ج2، ص261.

الحادي عشر والتي دُمِّرت في جزء منها ثم أُعيد بناؤها من طرف السلطان عبد المؤمن الذي أمر ببناء جامع الكُتُبِيّة الشهير، تمّ اختيارها كعاصمة للدولة المُوَحّدية[33]؛ ففي هذه المدينة استقرّ السُّلطان الناصر أبو عبد الله مُحَمَّد بن يعقوب سنة 597/ 1200 حين خلف أباه المَنْصور؛ لقد تُوفّي المَنْصور سنة 595/ 1199 زمناً قليلاً بعد الفيلسوف ابن رشد الذي دعاه إلى البلاط بعد أن كان قد غَضِب عليه وفقد حَظْوته عنده سنة 592، وبوفاته ترك لابنه، بعد خمس وثلاثين سنة من الحكم، إمبراطورية شاسعة إلّا أنها هَشّة. صحيح أنه مع الانتصار في معركة الأرك والهُدنة المُوقّعة سنة 593 رَدَّ كَيْد القَشْتاليين، غير أن حُروب الاسترداد (سقوط الأندلس) لم تُكْبَح إلّا مؤقتاً: فلقد سَحَق المسيحيّون المُوَحِّدين في معركة العُقاب Las Navas de Toloza خمسة عشر عاماً بعد وفاته. فضلاً عن ذلك، لم يعرف المَنْصور كيف يقضي نهائيًا على التَّمَرُّد المُرابطي لِبَني غانية الذين استمرُّوا، أثناء حُكْم خَلَفِه، في تدمير إفريقيّة بل واستحوذوا على تُونس سنة 600/ 1203[34]. لقد أقام المنصور داخل الدولة المُوَحِّدية بُنْية إدارية سيّرها رِجالٌ ثِقة أمر خَلَفَه بأن يُحافظ عليهم[35]. كذلك فإن اسم المَنْصور، في ميدان المِعْمار ظلَّ مُرتبطاً مثل اسم أبيه بعدد من المُنْجزات: فلقد أتمّ بناء [مسجد] الخيرالدا الشهير بإشبيلية، و[جامع] الكُتُبِيّة بمَرّاكش (212) وفي نفس الوقت قام بأعمال من أجل توسعة العاصمة، وأخيراً جَدّد [مدينة] الرّباط كُلّية؛ فأحاطها بأسوار طويلة وأقام فيها مسجد حسّان الشهير ـ توأم الخيرالدا والكُتُبِيّة كما يُقال ـ الذي لم يكتمل قَطّ، غير أن صَوْمعته التي لا تزال قائمة إلى اليوم تظل الشاهد الذي لا يَفْنى على ماضيه المُشرق. من كل هذه الأعمال استوقف نظر صاحب كتاب **المُعجِب**[36] المُستشفى الرائع الذي بناه السلطان بمَرّاكش والذي يتردَّد عليه كل جُمعة لزيارة المرضى الذين يُعالجون ويُقيمون فيه ويُطعَمُون مجّاناً. أما ابن عِذاري فهو من جِهَته قد أثنى على السُّلطان باعتباره قد فرض في

(33) حول مَرّاكش انظر *EI*^{2} *s.v.*.

(34) انظر: بهذا الصدد مقال لوتورنو R. Le Tourneau in *EI*^{2} *s.v.* Ghāniya.

(35) حول وصية المَنْصور انظر Huici Miranda, *Historia política del Imperio almohade, I, pp.382-388*.

(36) *المَرّاكشي، **المُعجِب**، ص209.*

سنة وفاته لِباساً مُلزِماً مميِّزاً لليهود؛ فصاحب كتاب **البيان** لم يُخْفِ استحسانه لهذه المُبادرة. يقول عن المَنْصور: "ومن فضائله المشهورة في الوجود ما أمر به من شكلة اليهود، وذلك أنهم قد عَلَوا على زِيّ المسلمين وتشبّهوا في ملابسهم بعِلْيَتهم، وشاركوا الناس في الظاهر من أحوالهم، فلا يُميَّزون من عِباد اللّه المؤمنين، فجعل لهم صفة كحِداد ثَكْلى المسلمين أَرْدانُ قُمُصِهم طول ذِراع في عَرْض ذِراع زُرق وبَرانس زُرق وقلانس زُرق"[37].

يُسجِّل حُكم ابنه الناصر بداية الانحطاط: إنها الهزيمة الكُبْرى التي سيتلقّاها الجيش المُوَحّدي أمام الجيوش القَشْتالية سنة 609/ 1213 في Las Navas de Tolosa (معركة العُقاب). لكن مَرّاكش حتى الآن في سنة 597/ 1200 كانت لا تزال مُزْدَهرة، ولا أحد يُراوده شكّ في أن الدولة المُوَحِّدية تقترب من نهايتها.

بالنسبة لأولئك الذين لهم بعض الأُلفة بسيَر الأولياء المُسلمين فإن اسم مَرّاكش ـ الذي يُطلق عليه أحياناً "ضريح الأولياء" ـ لا ينفصل تقريباً عن "مِثاله النموذجي" أبي العبّاس السَّبْتي (ت. 601هـ/ 1205م)، الذي سارع ابن عربي لزيارته عندما مَرّ بالعاصمة[38]. لقد استقرّ أبو العبّاس السَّبْتي -وهو من سَبْتة- أولاً بضاحية من ضواحي مَرّاكش، ثم بناء على طلب من السُّلطان المَنْصور (213) -الذي عَزَم على كسب ولاء الأوساط الصُّوفية- استقرّ في العاصمة. إن دعواته المُتكرِّرة إلى الإحسان، وفضائله ونزاهته وترفّعه وجُوده تثير الإعجاب عند البعض والحِقْد عند البعض الآخر. وقد قيل بأن الفُقهاء أصابهم الضِّيْق، فوجَّهُوا إلى المَنْصور وثيقة يتّهمون فيها السَّبْتي بالخضوع للسُّلطان يعقوب. لكن عندما استلم المنصور هذه الوثيقة تَحَوّلت هذه التهم إلى مَدْح وتَقْرِيظ[39] فجميع أولئك الذين يعرفون أبا العبّاس السَّبْتي يُجمعون على نقطة وهي تعلّقه المَهْوُوس تقريباً بالصَّدَقة. يقول التادلي عنه: "حضرت مجلسه مَرّات، فرأيت مذهبه يدور على

---

(37) ابن عِذاري، **البيان**، 3، ص205.

(38) انظر: **الفُتُوحات**، ج1، ص577؛ ج2، ص548؛ ج3، ص 560؛ ج4، ص121.

(39) حول حياة أبي العباس السَّبْتي انظر: E. Dermenghem, *Vie des saints musulmans*, Paris, 1983, pp.265-273؛ وأيضاً **التَّشَوُّف إلى رجال التَّصَوُّف**، ص451-477.

الصَّدَقة[40]" وإن ابن رشد يُعبّر عن نفس الشيء عندما قال بأن مذهب السَّبْتي هو "أن الوجود يَنْفَعِل بالجُود"[41]. وليس من باب المُفاجأة أن يشير ابن عربي إلى هذه الشخصية بـ "صاحِب الصَّدَقات". لقد قدّم ابن عربي بصدد السَّبْتي معلومات لا تَرِدُ على ما نعلم عند أيّ واحد ممن ترجموا سيرته. يقول: "فأخبرني (السَّبْتي) عن نفسه أنه استعجل من اللّه في الحياة الدنيا ذلك كلّه فعجله اللّه له فكان يُمْرِض ويَشْفي ويُحْيِي ويُمِيت ويُولّي ويَعْزِل ويفعل ما يريد كلُّ ذلك بالصَّدَقة. [وكان ميزانه في ذلك سُباعيّاً] إلّا أنه ذَكَر لي قال: خبّأتُ لي عنده سُبحانه ربع درهم لآخرتي. [فشكرت اللّه على إيمانه وسُرِرت به....] وعملت عليه أنا زماناً في بلدي في أول دخولي هذا الطريق ورأيت فيه عجائب، وكان هذا لَهُم من اللّه ولنا، لا من إرادتهم ولا من إرادتنا"[42].

ارتبط ابن عربي أيضاً بصوفي آخر من مَرّاكش وهو مُحَمَّد المَرّاكُشي والذي على ما يبدو غير معروف من طرف تَراجمة سِيَر الأولياء. كان هِجِّير هذا الولي قوله تعالى ﴿وَٱصْبِرْ لِحُكْمِ رَبِّكَ فَإِنَّكَ بِأَعْيُنِنَا﴾ [الطُّور: 48][43]، وقد استخلص من هذه الآية قُدرة هائلة على تلقّي الشدائد والصبر عليها. يقول عنه ابن عربي: "فما رأيته ضاق صدره من شيء قطّ وكانت الشدائد تَمُرُّ عليه (214) فلا يتلقّاها إلّا بالفرح والضحك [...] ثم كان هذا الشخص من أحفظ الناس على أوقات عبادته، واللّهِ ما رأيت مثله بعده في هذا المقام"[44]. ومن جِهته، كان المَرّاكُشي يُكِنّ تقديراً عميقاً لابن عربي بحيث إنه لم يُفارقه لحظة ليلاً

---

(40) **التَّشَوُّف إلى رجال التَّصَوُّف**، ص453.

(41) نفسه، ص454.

(42) **الفُتُوحات**، ج4، ص121. [غير أن ابن عربي يُوجّه النقد التالي لأبي العبّاس السَّبْتي: "ولو عرف أبو العبّاس السَّبْتي نفسه معرفتي بها منه ما استعجل ذلك، فإنه كان على صورة لا يكون عنها إلّا هذا إلّا أنه سأل ذلك من اللّه فأعطاه إيَّاه عن سؤال منه، ولو سكت لفاز بالأمرين في الدارين، لكن جهله بنفسه وطبعها الذي طُبِعَتْ عليه وصورته التي رَكَّبه اللّه عليها جعلته يسأل، فخسر حين ربح غيره والعمل واحد". نفسه. المترجم].

(43) [قوله تعالى: ﴿وَٱصْبِرْ لِحُكْمِ رَبِّكَ فَإِنَّكَ بِأَعْيُنِنَا وَسَبِّحْ بِحَمْدِ رَبِّكَ حِينَ تَقُومُ﴾ [الطُّور: 48]. المترجم]

(44) **الفُتُوحات**، ج4، ص143.

ونهاراً"[45]. وعندما أتى وقت الفِراق تغلّب الحُزْن على الفرح يقول عنه ابن عربي: "وما تحسَّر أحد من إخواني على فِراقي حين فارقته إلى هذه البلاد [=أي المَشْرق] مثل تحسُّره على فِراقي"[46].

لا يزال الطريق طويلاً من مَرّاكش إلى مَكّة، وذلك بمقدار تشبّث ابن عربي بأن يفعل في المَغْرِب مثل ما فعل في الأندلس، وهو أن يزور ويُودِّع جميع أولئك الذين ساهموا بكيفية أو بأخرى في مُغامرته الروحية. سيتجه إذن من مَرّاكش إلى فاس كي يلتقي فيها على الخصوص بشخص اسمه مُحَمَّد الحَصَّار الذي أمره الحقّ أثناء واقعة بمَرّاكش بأن يصحبه معه في سياحته الطويلة نحو الشرق. يقول ابن عربي: "واعلم أن هذا العرش قد جعل اللّه له قوائمَ نُورانية لا أدري كم هي لكني أشهدتها ونُورها يشبه نُور البرق، ومع هذا فرأيت له ظِلاًّ فيه من الراحة ما لا يُقدّر قدرها وذلك الظِّلّ ظِلٌّ مُقَعَّر هذا العَرْش يحجب نُور المُسْتوي الذي هو الرَّحْمٰن، ورأيت الكَنْز الذي تحت العَرْش الذي خرجت منه لفظة لا حَوْلَ ولا قُوَّةَ إلّا باللّه العَليّ العظيم، فإذا الكنز آدم صَلَوات اللّه عليه. ورأيت تحته كنوزاً كثيرة أعرفها، ورأيت طُيوراً حسنة تطير في زواياه، فرأيت فيها طائراً من أحسن الطُيور فسلّم علّي فألقى فيه أن آخذه صُحْبتي إلى بلاد الشرق، وكنت بمدينة مَرّاكش حين كُشِف لي عن هذا فقلت: "ومن هو؟" قيل لي: "مُحَمَّداً الحَصّار بمدينة فاس سأل اللّه الرِّحلةَ إلى بلاد الشرق فخُذْه معك". فقلت: "السَّمْع والطاعة." فقلت له: "وهو عين ذلك الطائر تكون صحبتي إن شاء اللّه".

"فلما جئتُ إلى مدينة فاس سألتُ عنه فجاءني فقلتُ له: "هل سألتَ اللّه في حاجة؟". فقال: "نعم سألته أن يحملني إلى بلاد الشرق (215) فقيل لي: إن فلاناً يحملك وأنا أنتظرك من ذلك الزمان. "فأخذته صحبتي سنة سبع وتسعين وخمسمائة وأوصلته إلى الديار المصرية ومات بها [رحمه اللّه]"[47].

(45) [يقول ابن عربي: "رأيت مُحَمّداً المَرّاكشي بمِرّاكش وكان يُكاثرني ليلاً ونهاراً". نفسه، المترجم].

(46) **الفُتُوحات**، ج4، ص143.

(47) **الفُتُوحات**، ج2، ص436.

يتَّجه ابن عربي الآن في صُحبة مُحَمَّد الحَصّار ومن المُحتمل في صُحبة الحَبَشي أيضاً نحو إفريقيّة. ممّا لا شكّ فيه أنه سيتوقَّف في تِلِمْسان البعيدة عن فاس ثمانية أيام مشياً كي يودّع بعضاً من أصدقائه بها. وعلى أيّ حال، فإنه من المؤكَّد أنه في هذه الفترة، في سنة 597، حجّ إلى ضريح أبي مَدْيَن بِعُبّاد غيرَ بعيد من تِلِمْسان(48). إن ابن عربي وهو سائح لا يَملّ سيصعد بعد ذلك في اتجاه الشمال ليُحاذي الساحل حتى بِجاية؛ ففي هذه المدينة المُشبعة بحضور الوليّ المغربي الكبير رأى الشيخ الأكبر نفسه في ليلة بأنه نَكَح نجوم السماء وحُروف الهِجاء(49). احتار ابن عربي في هذه الرُّؤيا فطلب من صديق له أن يَعْرضها لمُفَسِّر للمنامات بدون أن يذكر اسمه له. يقول: "فلمّا ذَكَر المنام له استعظم ذلك وقال: "هذا هو البحر الذي لا يُدرك قَعْرُه. صاحب هذه الرُّؤيا يفتح له من العُلُوم العُلوية وعُلوم الأسرار وخواصّ الكواكب والحُرُوف ما لا يكون بِيَد أحد من أهل زمانه". ثم سكت ساعة وقال: "إن كان صاحب هذه الرُّؤيا في هذه المدينة فهو هذا الشاب الذي وصل إليها" فسمّاني، فَبُهِتَ صاحبي وتعجَّب ثم قال: "وما هو إلّا هو فما تَخَفَّى عني". فقال صاحبي: "نعم هو صاحب الرُّؤيا". قال: "ولا ينبغي أن يكون في هذا الزمان إلّا له فعسى أن تحملني إليه لأسلّم عليه". فقال: "لا أفعل حتى أستأذنه". فاستأذنني فأمرتُه أن لا يعود إليه فسافرتُ عن قريب فلم أجتمع به"(50). إن الغُبريني (ت. 704هـ/ 1304م) الذي قام بتفصيل هذه الواقعة ـ مُستنداً في ذلك على شهادة شفوية (ذُكِر لي) أكَّد بأن ابن عربي التقى من جِهة أخرى في بِجاية بشخص اسمه أبو عبد اللّه العَرَبي(51)؛ ومن الغريب أن صاحب كتاب **عنوان الدِّراية** (216) في المُلخَّص الذي خصّه

---

(48) **مُحاضرة الأبْرار**، ج2، ص68.

(49) ابن عربي، **كتاب الباء**، القاهرة، 1954، ص10-11؛ و**كتاب الكُتُب**، ص49. ["كنت ببجاية في رمضان سنة سبعة وتسعين وخمسمائة فأُريت ليلة أني نَكَحْتُ نجوم السماء كلّها. فما بقي نجم في السماء إلّا نكحته بلذة عظيمة روحانية. ثُمّ لمّا أكملت نِكاح النجوم أُعطيت الحُروف فنكحتُها كلها في حال إفرادها وتركيبها". **كتاب الباء**. ويقول: "لقد أنكحني الحروف والكواكب بالمغرب". **كتاب الكُتُب**. المترجم].

(50) **كتاب الباء**، ص10-11.

(51) **عنوان الدِّراية**، ص158-159.

لهذا الوَليّ استند إلى شهادة مكتوبة للشيخ الأكبر ـ. والحال أننا، من جِهتنا لم نتمكّن إلى حدِّ الآن من العُثُور على أية إشارة إلى هذا الشخص في كتابات ابن عربي. ومهما يكن من أمر، فإنه تِبعاً للمقطع الذي ذكره الغُبريني يبدو أن ابن عربي يعتبر أبا عبد اللّٰه العَرَبي هذا مَلامِيًّا أو على الأقل وَليّاً يُخفي حالته الرُّوحانية الحقيقية لينظر إليه كمُتَسَتِّر بالبلَهَ فقال عنه بأنه "من الأميين كشَيْبان الراعي، وكان رضي اللّٰه عنه مُخفياً لأمره مُستتراً بصورة البَلهَ مُدة دهره، كان يَحِجُّ من بِجاية في بعض العَشْر من ذي الحِجّة ويرجع مَنْ غير أن يعلم بذلك سوى من هو على السَّرائر والخَفِيّات مُطّلع".

من بِجاية استمرَّ ابن عربي في مُحاذاة الساحل حتى تُونس، المرحلة الأخيرة قبل الرحيل الكبير، مرحلة أطول من الباقي لأنها ستدوم بحسب أقواله تسعة أشهر[52]، حيث كان بصُحبة الشيخ عبد العزيز المَهْدَوي وخادم هذا الأخير ابن المُرابط[53]، وصاحبه الحَبَشي. إن هؤلاء الأربعة المُجتمعين في مكان واحد هم بالنسبة إلى العالم مثل الأركان الأربعة بالنسبة للكَعْبة[54] يقول: "فكنّا الأربعة الأركان التي قام عليها شخص العالم والإنسان فافترقنا ونحن على هذه الحال لانحراف قام ببعض هذه المَحالّ فإني كنتُ نَوَيْتُ الحَجّ والعُمْرة ثم أسرع إلى مجلسه [=مجلس الشيخ المَهْدَوي] الكريم المُكرم"[55]. هل يريد ابن عربي أن يقول لنا بأنه يجهل، وهو يُغادر الغرب الإسلامي سنة 598/ 1201 كي يزور الأماكن المقدسة، بأنه لن يرى بلده الأصلي أبداً؟ إن هذا التأويل الحَرْفي للنص المذكور لا يبدو لنا مُقنعاً إلّا قليلاً؛ فالكيفية التي ودّع بها بشكل منهجي الكائنات والأمكنة التي طبعت شبابه، ويقينه الواضح بموهبة يمتدُّ مجالها إلى ما وراء حدود الغرب يستبعدان على ما يبدو لنا بأنه يمكن أن ينظر إلى رحيله

(52) **الفُتُوحات**، ج1، ص10، 98.

(53) بصدد ابن المُرابط، انظر: **رُوح القُدس**، رقم 50، ص125، وص163؛ *Soufis d'Andalousie*, p.156؛ وقد ذكره ابن قُنْفُذ في كتابه **أُنْس الفَقِير وعِزّ الحَقِير**، ص98. [هو أبو عبد اللّٰه المُرابط من أهل القرآن جيّد الذهن سريع الفهم. "ابن عربي، **رُوح القُدس**. المترجم].

(54) حول التطابق بين الأوتاد وأركان البيت، انظر: **الفُتُوحات**، ج1، ص160؛ ج2، ص5.

(55) **الفُتُوحات**، ج1، ص10، والطبعة النقدية لعثمان يحيى، 1، ص172.

(217) كمُجَرَّد قطيعة مؤقتة مع ماضيه؛ فأغلب الظن أنه كان واعياً ومتيقناً بأنه لن يرى ـ على الأقل في هذا العالم الأرضي ـ لا المَهْدَوي[56] ولا أيَّ واحدٍ من أولئك الذين تَرَكهم في الأندلس. ولا شك بأن ابن عربي استخلص هذا اليقين من واقعةِ 589 بالجزيرة الخَضْراء من بين وقائع أخرى، والتي فيها أعطاه الحَقُّ مُشاهدة مُستقبله كلّه. وتأكد هذا اليقين في فاس سنة 594 عندما رأى نفسه مأموراً لتحمّل الوظيفة العُليا لخاتم الأولياء؛ إنها وظيفة قادته خاصّيّتها الكونية إلى أن يتّجه من محيط العالم الإسلامي إلى مركزه كي يستقرّ فيه. ولكنْ للصداقة حقوقٌ يُحافظ عليها؛ فالتعبير عن أسفٍ أو صياغةِ أُمنية بلا أمل أو كلام تسلية وعَزاء للشخص (الصديق) الذي يعرف بأنه قد تركه إلى الأبد، هذه المُلاحظة العارضة (الدالّة على صداقة) لا يُمكنها أن تمنع قراراً إلٰهيًّا يعرف ابن عربي أكثر من أي آخر سلطته غير القابلة للتقادُم.

---

(56) لقد كان من المُمْكن أن يلتقيا من جديد لأن المَهْدَوي قد سافر بعد مدة قليلة إلى الشرق بعد 600 (انظر: صَفيّ الدين، **الرسالة**، «مُلَخَّص notice» دنيس غريل، ص205) لكننا لا نَجِد أي تلميح أو إشارة عند ابن عربي بأنهما قد التقيا في الشرق.

الفصل الثامن

الحج الكبير



المشرق الأيوبي

استسلمت الأندلس التي تركها ابن عربي وراءه شيئاً فشيئاً للغَزْو المَسيحي، وهو التهديد نفسه الذي مارَسَتْهُ جيوش أخرى باسم المسيح أيضاً على الشرق الذي اتّجه إليه ابن عربي. إن مآثر الصليبيين، التي تَغنّى بها المُنشدون الجَوّالون les troubadours، والتباهي بها في سان سوبليس أو في إبينال mise en images à Saint Suplice ou à Épinal هي واحدة من أقوى أمكنة *topoi* المُتَخَيَّل الغربي[1]: ريتشارد قلب الأسد، صلاح الدين، فُرسان الهَيْكل les Templiers، الضريح المقدّس، كلُّ ذلك ينهض من الأُسْطورة أكثر مما ينهض من التاريخ. لنتذكَّر بإيجاز بعض الأحداث في قساوتها.

في 22 شعبان من سنة 492 الموافق لـ 14 تموز/يوليو 1099 قام الصليبيون les Croisés الذين استجابوا لنِداء أوربان الثاني Urbain II "بإنقاذ الضريح المقدّس": السُكّان اليهود والمُسلمون تحت السيف، والمملكة اللاتينية للقُدس قد وُلِدت. ولقد تَوَّجَبَ على المُسلمين، على الرغم من تَفَوّقهم العددي، انتظار قرنين من الزمان لتخليص فلسطين من جميع الفَرَنْجة. وفي الأول من مُحَرَّم سنة 567 الموافق لـ 10 أيلول/سبتمبر من عام 1171 في القاهرة تُقرأ الخطبة باسم الخليفة العَبّاسي. وهذا صلاح الدين قد قضى على قَرْنَين ونصف من الخِلافة الفاطمية. في يوم الجمعة 27 رجب سنة 583 المُوافق لـ 2 تشرين أول/أكتوبر من عام 1187 اقتلع المُسلمون الصليب الذي كان منذ سنين يعلو قبة المسجد الأقصى وصلاح الدين يستردّ القدس (219).

---

(1) نُحيل فيما يتعلّق بتاريخ الصليبيين إلى بيبليوغرافيا J. Sauvaget, *introduction à l'histoire de l'Orient musulman, éléments de bibliographie,* éd complétée par C.Cahen, Paris, 1961, p.167.

تتقوّى في أوروبا مشاعر الانفعال وتَزداد، والحرب الصليبية الثالثة تنظّم نفسها وتستعد، ويتصدّى لقيادتها فريدريك باربروس إمبراطور ألمانيا وفيليب أوغيست ملك فرنسا وريتشارد قلب الأسد ملك إنكلترا. فقط الملك الثالث هو الذي سار حتى نهاية الرِّحْلة من بين هؤلاء؛ فملك إنكلترا بعد أن استولى على قُبْرص توصَّل إلى استعادة عَكّا Acre وعَسْقَلان Ascalon ويافا Jaffa من صلاح الدين. في كل الأحوال، فإن الخَصْمَيْن وهما مُرهَقان من القتال استعجل كل منهما العودة إلى بلاده لأسباب مُختلفة، فوقّعا في 22 شعبان سنة 588 الموافق لـ 2 أيلول/ سبتمبر من عام 1192 مُعاهدة السِّلم بالرَّمْلة Ramla التي تَرَكت للفَرَنجة الساحل الممتد من صُور Tyr إلى يافا كلّه. بعد ذلك بشهور توفّي صلاح الدين وعُمْرُه 55 عاماً. إن صلاح الدين سواء اعتبرناه نبيلاً كريماً وصالحاً مؤمناً كما اعتقد المُسلمون ذلك وما يزالون، أو اعتبرناه طامعاً أنانيًّا ومُنافقاً كما حاول بعض المؤرِّخين أن يُبَرْهنوا، فإنه يظلّ هو مُنتصر معركة حِطّين ومُحرِّر القدس. ربما يكون إنجازه الكبير هو أنه قد جمع تحت رايته مصر وسورية والجزيرة العربية وفلسطين. غير أن هذا الجمع أو الالتحام كان ظاهرياً أكثر منه حقيقياً؛ فالتواري المُبكِّر لمؤسس الدولة la dynastie الأيوبية جَرَّ معه تواري وحدة الإمبراطورية. وبعده، سوف يمتزج التاريخ الأيوبي بصراع لا ينتهي بين الإخوة، وهو صراع غالباً ما اتَّخذ هيئة حرب بين القاهرة ودمشق[2]. وأخيراً خرج العادِل أخو صلاح الدين رابحاً من الانشقاقات التي كانت قائمة بين أبناء صلاح الدين خلال ثَماني سنوات؛ فلقد دُعِي من طرف هؤلاء وأولئك كي يلعب دور الحَكَم في النزاع الدائر بينهم، وأُعلن سلطاناً في القاهرة سنة 596/ 1200 مُوزِّعاً ما تبقى من الإمبراطورية بين أبنائه، ومع ذلك لم يتوصَّل إلى الاستيلاء على حلب التي ظَلّت تحت السيادة المُطلقة suzeraineté [للمَلِك] الظاهر رابع أبناء صلاح الدين وأصغرهم. ولقد كان الفَرَنْجة أيضاً رابحين؛ فحُروب صلاح الدين كانت باهظة جداً؛ فعند موته لم يَبْقَ في الخزينة شيء، لقد كانت فارغة. ولقد أقام

(2) حول الأيوبيين، انظر: المقال الثمين لـ C.Cahen والبيبليوغرافيا التي قدَّمها في *EI² s.v.* ينبغي أن نضيف إليها كتاباً هامًّا ظهر منذ زمان من طرف ستيفان هامفريس [من صلاح الدين إلى المغول] Stephen Humphreys, *From Saladin To the Mongols*, New York, 1977.

السلطان العادل، وهو يكثّف العلاقات التجارية مع الجُمْهُوريات الإيطالية، سياسة "التعايش السلمي" مع الصليبيين. رُبّما أن هؤلاء لم يكونوا يُشكِّلون حقًّا تهديداً للعالم الإسلامي، لكنهم مع ذلك كانوا يحتلّون، بالإضافة (220) إلى الجزء الأكبر من الساحل السوري ـ الفلسطيني، قبرص، إمارة أنطاكية Antioche وكونتية طرابلس. إن هذا التخلّي شبه السافر عن الجِهاد، الذي بلغ ذروته سنة 626/ 1229 عندما تنازل [الملك] الكامل عن القدس إلى فريدريك الثاني، لم يكن ليتمّ بدون أن يُثير، كما سنرى، هَيَجان الرأي العام، ولاسيّما في دمشق.

فإذا كان الأمر هكذا، فإنه إن تمّ إسْكات الحرب لأسباب هي بالأساس اقتصادية في نهاية المَطاف، فإن وَرَثة صلاح الدين هم بدورهم لم يكونوا سلاطين مُنشغلين بالدين ومُنتبهين إلى تدعيم أو تمتين العقيدة؛ ففي تطابق مع سلوك سَلَفِهم الذي بإعادته مصر إلى حظيرة العائلة السُّنّيّة من جِهة والتماسه رَسْم التَّوْلية الذي يُؤكِّد ويُثبِّت مُمتلكاته التُّرابية من جِهة أخرى، قد أعطى الدليل على مُبايعته لبغداد. بذل هؤلاء الورثة جهداً في ربط علاقات ودّية مع الخليفة. إن الفعل الأول الذي قام به السلطان الأفضل عندما خَلَف أباه الشهير سنة 589/ 1193 هو أن يبعث بسفارة إلى بغداد من أجل أن يحصل من الخليفة الناصر على رَسْم التَّوْلية. ومنذ سنة 599/ 1202 انخرط السلطان العادل في الفُتُوّة. لنتذكر أنّ الأمر يتعلّق هنا بشكل من التنظيم التربوي أو التعليمي الذي أخذ طابعاً مؤسَّسيًّا ورسميًّا من طرف الخليفة الناصر برعاية الصوفي السُّهْرَوَرْدي (ت. 632هـ/ 1234م) الذي بجمعه الأرستقراطيين والأُمراء داخل تنظيم رُوحاني وحول نفس النموذج المثالي، قد عطّل وصدّ عملية تَفَكُّك وحدة الخلافة وحمايتها من الأعداء الذين يهاجمونها في الداخل والخارج ومن جميع الجِهات[3].

كذلك فإن [السلطان] العادل نفسه قد أرسل بعْثة إلى بغداد سنة 604/ 1207 يلتمس بدوره من الخليفة رَسْم تَوْلية تُعطي المشروعية لسلطته، وهو الرَّسْم الذي سلّمه السُّهْرَوَرْدي إليه بدمشق. إن انخراط هؤلاء وهؤلاء في الفُتُوّة، وكذلك رُسوم التَّولية التي يُطالبون بها يُمكن تأويلها قبْليًّا كشهادة من طرف

---

(3) حول الفُتُوّة، انظر: *EI² s.v.*، وانظر حول الخليفة الناصر، كتاب Angela Hartmann, *An-Nāṣir li-Dīn Allah*, Berlin-New York, 1975.

الأيوبيين على احترام شَكْليّ تماماً لمؤسَّسة الخلافة. غير أن وقائع أخرى، والحالة هذه، تبدو أنها تُبيّن بأن هذا الاحترام قد كان واقعيًّا أكثر منه مَظْهريًّا. من الأكيد أن الأيوبيين لم يَتَخَلَّوا ـ وطبعاً لا يطلب الخليفة منهم ذلك ـ عن أن يحكموا كسلاطين مُسْتَقِلِّين (221) في بُلدانهم، لكنه من المُدهش مع ذلك أنهم يأخذون في مُناسبات عديدة رأي الخليفة بعين الاعتبار عندما يتعلّق الأمر بفَضِّ مُنازعات عائلية. إن هذا مثلاً هو حالة النزاع الذي قام سنة 606/ 1209 بين [السلطان] العادل وابن أخيه الظاهر، أو ذاك النزاع الذي نشب سنة 633/ 1236 بين الكامل والناصر داود.

ماذا عن الروابط بين الدولة الأيوبية والإسلام؟ إنه لمن القُوّة بمكان أن نُلاحظ من بين المؤشِّرات الأُخْرى ازدهار المِعْمار الديني بشكل خاص. فالسلاجقة والزِّنكيّون les Zenghides قدّموا المِثال على ذلك بتشجيعهم بناء عدد من المدارس. ولقد ضاعف صلاح الدين وورثتُه المجهود في هذا المَجال؛ ففي كلّ مكان تقريباً، في سورية والجزيرة ومصر ستُشيَّد جامعات وخَانْقَاوات جديدة. فلقد أمر [السلطان] العادل وزيره سنة 602/ 1206 بتبليط الفِناء الواسع لجامع الأمويين الكبير وبتوسيع المُصَلّى سنوات بعد ذلك. كذلك فإن ابنه الكامل سلطان مصر (615/ 1218-635/ 1238) كان أول من أقام دار الحديث بالقاهرة. وابنه الثاني [السلطان] المُعَظّم، سلطان دمشق (615/ 1218-62/ 1227)، وهو أحد الأيوبيين القلائل الذين تبنّوا المذهب الحَنَفي، بَنَى في هذه المدينة مدرسة حَنَفِيّة مُهمة وأقام مَقْصُورة الكِنْدي للجامع الكبير. وممّا لا شك فيه أن الأب [السلطان] العادل الذي لم يَأْلُ جُهْداً في مُداراة الفُقَهاء باعتبار أن سياسة "التعايُش السلمي" التي اتّبعها مع الفَرَنجة قد فشلت تقريباً، قد استردّ مكانته عندهم وذلك بموقفه الصارم ضد تهريب الخُمور وبإلغائه للمُكُوس[4]. وعلى كلّ حال، فلقد كان له انطباع جيّد عند ابن عربي الذي التقى به في مَيّافارِقين. يقول ابن عربي: "ولم أَرَ من المُلوك من تحقّق بهذا المقام في دِسْته بحضور أُمرائه والرسل عنده مثل ما رأيته من الملك العادل في هذا الباب. وكنت أرى ذلك من جُملة فضائله ويَعْظُم به في عيني وشَكَرْتُه على ذلك. ورأيت من رِفْقه بالحَرِيم [وتفقد أحوالهن وسؤاله

(4) حول الموقف الديني للسلطان العادل، انظر: *From Saladin...*, pp.146-149.

إيّاهن] ما لم أَرَ لغيره من المُلوك"[5] (222).

وعلى الرُّغم من أن الابن [السلطان] المُعَظَّم قد أعاد المُكُوس فإنه كان يتمتَّع بشُهرة وتقدير كبير لدى العُلماء نظراً لمعارفه في الفِقْه -فهو مؤلِّف كتاب سِجاليّ ضد المؤرِّخ البغدادي- والنَّحْو والأَدَب، وأن همّه كان تَقْوية مَجْهُود الجِهاد ضد المُحتلّ المسيحي[6]. سوف نرى بأن ابنه الناصر داود قد أدان بحدّة تخلّي [السلطان] الكامل عن القدس.

إذا كان ازدهار المدارس يشهد على إرادة الأمراء الأيوبيين بالارتقاء بالتعليم الديني الأورثوذكسي (السُّنِّي) فإن تشييد عدد من الخَانْقَاوات تحت سُلطانهم يُوحي بنفس الكيفية بنوع من التعاطف مع التصوُّف، إرادة مدفوعة رُبّما برغبة خجُولة لمُراقبته بصورة أفضل. أن يكون هُناك في الشرق في القرن الثاني عشر وأكثر من ذلك في القرن الثالث عشر تعاوُن وثيق بين مُمَثِّلي السُلطة الزمنية والأوساط الصُّوفية، فهذا الأمر مفروغٌ منه. يكفي أن نتذكَّر الدور الذي لعبه السُّهْرَوَرْدي عند الخليفة الناصر، ودور بني حَمَويْه الذين احتلّوا و"احتكروا" الوظيفة السياسية ـ الدينية لشيخ الشيوخ عند السلاطين الأيوبيين. لكن ما هي طبيعة التأثير الذي مارسه الصُّوفية على رجال السياسة وامتداد هذا التأثير؟ عن هذا السؤال إننا نتوفَّر على شهادةٍ مُستمدةٍ من مُعاصرَين، هما: صَفِيّ الدين ابن أبي المَنْصور وابن عربي، اللذين أكَّدا وجود اتصالات مَتِينة بين الأُمراء الأيوبيين ورجال الطَّريقة. نستفيد من الأول قيام "رابط أُخُوّة" بين الملك العادل والشيخ عَتِيق. إن الشيخ عتيق بن أحمد اللوراقي، وأصله من لورقا بالأندلس قد أتى إلى الشرق بِرِفْقة أبي النَّجا، واستقرّ في دمشق ومات بها سنة 616/ 1219 وعمره مائة عام. لقد سكن في بيت القاضي زَكِيّ الدين (متوفّى 616/ 1219) الذي طلب منه أن يتوسَّط له عند السلطان العادل: "وكان قاضي دمشق زَكِيّ الدين قد أخذه عنده في طَبَقة، فَوَقَع للملك العادل أن يُصادره (يصادر أملاك القاضي)، وطلب منه عشرين ألف دينار. فجاء (القاضي) للشيخ بعد أن أخذوا

(5) **الفُتُوحات**، ج4، ص225.

(6) حول العلاقات بين المُعَظَّم والعُلماء، انظر: *From Saladin*..., pp.188-192، وأيضاً: L. Pouzet, *Aspects de la vie religieuse à Damas*..., I, pp.310-312.

منه أربعة آلاف دينار، وطلب منه أن يشفع فيه عند السُّلطان فقال له: "نعم أشفع فيك عند اللّه". قال له القاضي: "أريد من سيدي أن يجتمع بالسُّلطان الملك العادل"، فدخل عليه وتلقّاه السلطان واحترمه، وكان قد تقدّم بينه وبين السُّلطان لفظة أُخُوّة، قال له الشيخ: "يا أخي لا تتعرَّض لأخي القاضي زكي الدين. "أخذ السُّلطان يُلاطف الشيخ ويعتذر له. قال له الشيخ: "ما تتركه مُبارك"، ثم قام، خرج راح إلى منزله. السلطان نائم بالليل [هكذا ورد]، فرأى قد أحاطت به زَبانية جَهَنَّم. يقولون له: تُفرج عن القاضي لحديث الشيخ ولي اللّه وإلّا أَهْلَكْناك، "ففاق العادل من نومه مرعوباً وأمر بالإفراج عنه، وردّ ما أَخَذ منه، فقال الشيخ للقاضي: "قلت لك خَلِّيني أتحدث مع سلطاني، ما فعلت حتى كلَّفتني الحديث مع سلطانك"[7]. كذلك نحصل من **الرسالة** هذه الحكاية الطريفة والغريبة التي تُبيّن لنا الملك الكامل الذي سلّم المدينة المُقدّسة لفريدريك الثاني، أنه في يوم لم يكن مُنتظَراً يحكي صَفِيّ الدين بأنه قد رأى بالفُسْطاط: "الشيخ الجليل أبا عبد الله القُرْطُبي أجلَّ أصحاب الشيخ القُرشي [رضي اللّه عنهم]، كان كبير الشأن عظيم الحُرْمة بين الشُّيوخ والعُلماء وعند المُلوك، وآخاه الملك العادل وعَظَّمه الملك الكامل وكان يمشي إلى زيارته، وكان أكثر إقامته بالمدينة [على ساكنها أفضل الصلاة والسلام]. وكان له بالنبي [صلَّى اللّه عليه وسلَّم] وَصْلة وأُخُوّة وَرَدُّ سَلام. وحمّله رسول اللّه [صلَّى اللّه عليه وسلَّم] رسالة للملك الكامل، وتوجّه بها الشيخ أبو عبد الله القُرْطُبي إلى مِصْر ليؤدّيها، ونزل في الرَّصْد، وجاءه الملك الكامل، وتَصاغر له، وعَظَّم شأنه وسمع رسالته وقام بحُكْمها[8]". لقد انقاد العادل لقرار الشيخ عَتِيق، وزار الكامل الشيخ القُرْطُبي ماشياً على قدميه، فكل شيء يحدث كما لو أن السلاطين الأيُّوبيين أو البعض منهم على الأقل ـ كانوا تحت تأثير الشُّيُوخ الرُّوحيين ـ بصورة مُباشرة أو غير مُباشرة بحسب الحالات. فبالإضافة إلى أننا لا نتوفر على مُبرِّرات بصورة قَبْلية تجعلنا نشكّ في شهادة صفي الدين الذي كان أبوه في خدمة المُلوك العادل

(7) صَفِيّ الدين، **الرسالة**، ترجمة دنيس غريل، ص122-123؛ وحول الشيخ عَتِيق نُحيل إلى **الملخَّص البيبليوغرافي**، ص227.

(8) **الرسالة**، ص127؛ **والملخص البيبليوغرافي عن القُرْطُبي**، ص212.

والعزيز والأشرف وفي نفس الوقت مُريداً للشيخ القُرشي، فإن معلوماته في توافق حول هذه النُّقطة مع ما نعرفه عن العلاقات (224) بَيَّن ابن عربي وبعض السلاطين الأيوبيين. إن هذا الأخير، ونظراً لأسباب سنفحصها لاحقاً قد تبنّى في الشرق تجاه الأمراء ـ الأيوبيين والسلاجقة أيضاً ـ موقفاً مخالفاً لذلك الذي كان لديه في الغرب: فإذا لم يكن يسعى إلى مُرافقتهم بشكل منتظم فإنه لم يكن يرفض هذه المرافقة. والواقع، أن السلاطين في الغرب أو في الشرق كانوا يلتمسونه، ويطلبون رأيه ويحتاجون إلى استحسانه ورِضاه. وما هو أكثر حَيْرة من ذلك هو أن ملك حلب الظاهر قضى له مائة وثمانية عشر طلباً في يوم واحد. يقول: "كانت لي كلمة مسموعة عند بعض الملوك وهو الملك الظاهر صاحب مدينة حلب [رحمه اللّه غازي] ابن الملك الناصر [لدين الله صلاح الدين يوسف ابن أيوب] فرفعت إليه من حَوائج الناس في مجلس واحد مائة وثمانٍ عشرة حاجة فقضاها كلها، وكان منها أني كلَّمته في رجل أظهر سِرَّه وقَدَح في مُلكه وكان من جُملة بِطانته، وعزم على قتله، وأوصى به نائبه في القلعة بدر الدين أيدَمُور أن يُخفي أمره حتى لا يصل إليّ حديثه، فوصلني حديثه. فلما كلَّمته في شأنه طرق وقال: "حتى أعرّف المولى ذنب هذا المذكور، وأنه من الذنوب الذي [التي] لا تتجاوز الملوك عن مثله". فقلت له: "يا هذا تخيلت أن لك هِمّة الملوك، وأنك سلطان، والله ما أعلم أن في العالم ذنباً يقاوم عفوي، وأنا واحد من رَعِيَّتك، وكيف يقاوم ذنب رجل عفوك في غير حدٍّ من حدود اللّه. إنك لدنيّ الهمة". فخجل وسرَّحه وعفا عنه [وقال لي: "جزاك اللّه خيراً من جليس. مثلك من يُجالس المُلوك] وبعد ذلك المجلس ما رفعت إليه حاجة إلّا سارع في قضائها لفوره من غير توقف كانت ما كانت"[9].

لقد أكد المقَّري صاحب **نَفْح الطِّيب** (ت. 1041هـ/ 1631م) فضلاً عن ذلك أن أمير حمص كان يُعطي لابن عربي مائة درهم كل يوم[10]. ما الذي

---

(9) **الفُتُوحات**، ج4، ص539؛ وردت هذه الحكاية الطريفة أيضاً في ج3، ص406؛ وبكيفية أكثر تلميحية في ج3، ص472.

(10) **نَفْح الطِّيب**، 2، ص166. من الأكيد أن الأمر يتعلَّق بمُجاهِد شيركوه الذي حكم حمص من 582 حتى وفاته سنة 637/ 1239.

سنقوله، أخيراً، عن هذه الإجازة التي سلّمها ابن عربي سنة 632 للأشرف ملك دمشق؟ ألا ينبغي أن نرى في كل هذا مُجرَّد مُناورات سياسية للسلاطين الأيوبيين الذين يستهدفون التمكُّن من الأوساط الصُّوفية التي تزداد أهميتها في المجتمع أكثر فأكثر؟ يبدو أنه من الصعب قبول هذه الفَرْضِيّة (225): فحتى عندما نأخذ بالاعتبار المُريدين الذين جمعهم ابن عربي حوله؛ فإنه من الصَّعْب أن نرى في استرضائه أو التساهُل معه مَصْلحة سياسية للأيوبيين الأوائل. فلم يكن ابن عربي مثل أخويه الأندلسيين عَتِيق والقُرْطُبي سوى أجنبيّ تمّ استقباله بمرُوءة وتسامُح في الشرق.

زيادة على ذلك، فإن العلاقات بين الأُمراء الأيوبيين والصوفيين المُهاجرين لم تكن دائماً مثالية. لنتذكَّر أن شيخ الإشراق السُّهْرَوَرْدي قد نُفّذ فيه حكم الإعدام في حلب سنة 587/ 1191[11] بأمر من صلاح الدين. زيادة على ذلك، فإن صَفيّ الدين نفسه قد أذاع وردّد نِزاعاً انفجر بين الشيخ المَغْربي حسن الطويل والملك الكامل عندما صمَّم هذا الأخير بطلب من المسيحيين على أن يمنع [هذا] الشيخ من ترميم مسجد كان مُغطّى بكنيسة. لكن قضية الشيخ حسن انتصرت بِمُساندة من السُّكّان: "وثارت العَوام والجمهور مع الشيخ حسن، فاتفق أن الملك الكامل نزل للبحر، وكان ذلك الزمان بين الجزيرة ومصر ينقطع البحر في الصيف وسقي رمله فمشى السلطان بين الجزيرة ومصر والخلق قد وقفوا له بتنفُّس الشيخ، وقالوا: "المَسْجِد المَسْجِد". فخاف السلطان أن يَرْجُمُوه، فدخل إلى صِناعة الشَّواني تحصَّن فيها، واضْطُر إلى أن قال لشيخ الشيوخ صدر الدين ولوزيره الصاحب الأَعَزّ بن شُكْر: "اذهبا واكشفا أمر هذه الكنيسة وحديث هذا المسجد" فتوجّها والخلائق مُجتمعون في الطرقات وعلى الشقائف وعلى الأسطحة وفي أيديهم الطُّوب، والشيخ والوزير يشقُّون فيهم ويردُّونهم إلى أن وصلا إلى الكنيسة ودخلا إليها، فما وسع شيخ الشيوخ إلّا أن فرش سَجّادته وكبّر بتحيّة المسجد، فما خرج منه إلّا والكنيسة كلها في الأرض[12]". ويتابع صفي الدين قوله بأن الملك الكامل وقد وجد في نفسه غُبْناً وقَهْراً أراد أن ينتقم

---

(11) حول هذا الصوفي الفارسي، انظر: هنري كوربان *En Islam iranien*, Paris, 1972, 2.

(12) **الرسالة**، ص126-127.

من الشيخ وذلك بنفيه من مصر، غير أنه أُصيب بِرُعب من زَبانية احتاطت به في المنام وأمروه بردّ الشيخ وإلّا أهلكته فما كان منه إلّا أن بعث وزيره كي يَرُدّ الشيخ.

هُناك عدد من المُلاحظات تفرض نفسها من خلال قراءتنا لهذه الحكاية: ففي مستوى أول، نُلاحظ أن الشيخ المغربي يتمتع بشعبية أدّت إلى إفشال مشروع السُّلطان. وفي مُستوى ثانٍ، وهذه هي النُّقطة الأكثر أهميّة، أن هذه الشهادة تكشف عن نوع من الخُصُومة الشديدة بين المُسلمين والمَسيحيين وعن الحَظْوة (226) التي يبدو أن هؤلاء الأخيرين يتمتَّعون بها عند [السلطان] الكامل. وبصورة عامة، يظهر السلاطين الأيُّوبيون مُتسامحين تجاه الأقليّات الدينية المسيحية واليهودية[13]. ويبدو والحالة هذه أن رَعِيَّتهم لم تكن تُسايرهم في هذا الموقف. إنهم مُتّهمون بالتعاون مع العَدُوّ الفرنجي، وكان المسيحيون والأقباط على الخُصُوص في بعض الأحيان ضَحايا العِقاب الشعبي. من البداهة أنه ليس من باب الصدفة أن تتزامن مَوْجات الفِتَن أو الهيجان الشعبي ضد المسيحيين مع اللحظات الأكثر تأزُّماً "للتعايُش السلمي": ففي سنة 615 عندما تمّ تطويق دمياط Damiette من طرف الفَرَنجة، وعندما تمّت مهاجمة بيت لحم سنة 640/ 1242 من طرف فُرسان الهيكل (الداويّة les Templiers)، وسنة 648/ 1250 بعد استسلام القديس لويس، أظهر المسيحيون - حسب الراوي أبي شامة - خيبة أملهم أمام انتصار المسلمين[14]. غير أن. إ. سيفان E. Sivan لاحظ بأن "هذه الفِتَن الثلاث لم تجد لنفسها سنداً من طرف السلاطين وأن الصالح أيوب قد اتخذ سنة 1242 إجراءات قاسية تجاه مُثيري الفتنة"[15]. أخيراً، من المُفِيد أن نُسجل الدور الذي قام به شيخ الشيوخ صدر الدين بن حَمَوَيْه الذي كلَّفه الكامل أثناء هذا النزاع بتهدئة السُّكّان. إن أولئك الذين شغلوا وظيفة شيخ الشيوخ هم أقرب من السُّلطة

---

(13) انظر: بهذا الصدد E. Sivan, «Notes sur la situation des chrétiens à l'époque Ayyubide», *Revue de l'histoire des religions*, t, CLXXII, no 2, oct-déc. 1967, pp.117-130 et C.Cahen, «L'Islam et les minorités confessionnelles», *La Table Ronde*, no 126, juin 1958, pp.67-69.

(14) التراجم، ص184.

(15) E. Sivan, *L'Islam et la croisade*, Paris, 1968, p.181.

السياسية إلى الصُّوفية، بل من المُفترض أن يكونوا ممثّليهم، كما كانوا يُرسَلون في الغالب كسُفراء لسلاطين الشرق. من اللافت أن نرى بأن هذه المَسؤولية كانت في القرن الثالث عشر ترجع إلى الفرس: فلقد تمّ إرسال السُّهْرَوَرْدي إلى بغداد مَرّات كثيرة من طرف الخليفة في بَعثة دبلوماسية، وكذلك بنو حَمَوَيْه إلى سورية[16]. ولقد كان أول عضو من هذه العائلة الفارسية المشهورة حصل على هذا اللقب [لقب شيخ الشيوخ] هو عماد الدين عُمَر (ت. 577هـ/ 1181م) الذي عيّنه نور الدين في هذه الوظيفة، ثم أُسندت هذه الوظيفة إلى ابنه بعد موته، في دمشق أولاً، ثم في مصر (227) حيث عيّنه السلطان العادل رئيساً لخَانْقاه سَعِيد السُّعَداء. لقد كان أيضاً في أوقات مختلفة موظَّف سفارة وقد توفّي بالمَوْصِل حوالى 616-617[17] خلال بَعثة من البعثات الدبلوماسية التي كلّفه بها الكامل. لقد احتلَّ أبناؤه الأربعة المعروفون بأولاد الشيخ[18] كلُّهم مناصب مُهمة في الإدارة والجيش، ولقد كان أحدهم وهو فخر الدين يوسف سفير الكامل عند فريدريك الثاني أثناء المُساومات التي انتهت بالتنازُل عن القدس، وأنه هو نفسه الذي تحمّل سنة 648/ 1250 مسؤولية الدفاع عن مصر ضد الغزو الفرنجي.

يُضاف إلى هذا التجذُّر الفارسي في قلب المجتمع الأيوبي إسهام هامّ للمُهاجرين الوافدين من الغرب الإسلامي؛ ففي هذه الفترة نشاهد تحرُّكاً متزايداً للأندلسيين والمغاربة نحو الشرق. من المؤكد أن الحَجّ إلى مَكّة قد جَلَب، دائماً، عدداً منهم إلى سواحل البحر الأحمر. لكن يُضاف إلى هذا العامل التقليدي أن حُرُوب الاسترداد قد فرضت على الأندلسيين الابتعاد عن أوطانهم. ولقد استقرَّ أغلب أولئك الذين قَرَّرُوا عدم العودة إلى وطنهم ـ وهم كُثُر في هذه الحالة ـ في مصر، وخُصوصاً في الإسكندرية حيث تمّ استغلال جميع الوسائل

= حول هذه الفِتن الثلاث، انظر أيضاً: «Notes sur la situation des chrétiens...», pp.129-125؛ وفي سنة 1242 واجه الملك الصالح نفس المشكل الذي واجهه الكامل في هذه الحكاية مع القاضي عِزّ الدين الذي أراد تحويل كنيسة إلى مسجد.

(16) انظر: بهذا الصدد L. Pouzet, *Aspects de la vie religieuse à Damas*..., I, pp.252-253, 285.

(17) حول صدر الدين بن حَمَوَيْه، انظر: *EI*[2] *s.v., Awlād al-shaykh*.

(18) نفسه.

من أجل تسهيل استقبالهم وإقامتهم. يقول ابن جُبَيْر (ت. 614هـ/ 1217م) الذي زار الإسكندرية في عهد السلطان صلاح الدين : "فمن مَناقب هذا البلد ومَفاخره، العائدة في الحقيقة إلى سُلْطانه، المدارسُ والمَحارسُ الموضوعة فيه لأهل الطلب والتعبُّد، يفِدون من الأقطار النائية، فيلقى كلٌّ واحد منهم مَسْكناً يأوي إليه ومُدَرِّساً يُعلّمه الفن الذي يريد تَعَلُّمه، وإجراء يقوم به في جميع أحواله"[19]. (228). إن عدداً من هؤلاء المُهاجرين وبتشجيع النظام الأيوبي لهم وحمايتهم سوف يشتهرون في العلوم التقليدية. هذا مثلاً هو حال الظاهري ابن دِحْية[20] (ت. 634هـ/ 1237م)، أصله من بَلَنْسية عيّنه السُّلطان العادل مربّياً لابنه الكامل الذي سيُعيِّنه فيما بعد (228) رئيساً لدار الحديث التي أسَّسها في القاهرة. وكذلك نفس الأمر بالنسبة للنحوي ابن مُعْطِي[21] الذي توفّي بالقاهرة سنة 628هـ/ 1231م، وبالنسبة لتلميذه الشهير ابن مالك[22] (ت. 672هـ/ 1274م) صاحب كتاب **الألفية** المشهور. غير أن حُضورهم كان أكثر وضوحاً[23] في الأوساط الصُّوفية. وتُعتبر **الرسالة** من هذا المنظور أكثر دلالة، لأنه من بين مائة وخمسة وخمسين شيخاً من الذين ذكرهم صفي الدين هُناك ثلاثة وثلاثون منهم مغاربة وسبعة وعشرون منهم أندلسيون، استقرَّ أغلبهم في مصر. إن هؤلاء، وهم من تلامذة أبي مَدْيَن وأبي يَعزَى أو ابن سَيْدَبُون ـ كي لا نذكر إلّا هؤلاء الشيوخ فقط ـ ساهموا بشكل واسع في ازدهار التصوُّف المشرقي وفي تطوّر هيكلته باتجاه تنظيم تَراتُبي سيُطلق عليه فيما بعد اسم الطُّرُق. هل نحن في حاجة إلى أن نتذكَّر دور أبي الحسن الشّاذِلي (ت. 656هـ/ 1258م) الذي اضطُهد في تونس فلجأ إلى مصر، أو دور ابن سَبْعِين الذي مات بمكّة سنة 660هـ؟ أو كذلك دور تلميذه المشهور الشُّشْتَري الذي تُوفّي في السنة نفسها بدِمْياط؟ فإنْ كان أغلب هؤلاء قد فضّلوا البقاء بمصر أو تابعوا طريقهم إلى الحَجّ، فإن عدداً قليلاً

---

(19) ابن جُبَير، **رحلة**، ترجمة Gaudeffroy Demombynes, Paris, 1949, *Voyages*, I, p.42، وانظر: ص56 حول هذه الإقامة نفسها بالقاهرة.

(20) حول ابن دِحْية، انظر: *EI²* s.v.

(21) نفسه.

(22) نفسه.

(23) حول هذا الموضوع، انظر: «مقدّمة» دنيس غريل لكتاب **الرسالة**، ص18629.

من هؤلاء المُهاجرين قد اختاروا الشام أرضاً للمَنْفَى[24]. من بين هؤلاء ابن عربي طبعاً ـ الذي استقرّ بالشام بدءاً من 620هـ ـ وعدد معيّن من مُرِيديه مثل عفيف الدين التِّلِمْساني الذي كان صَهراً[25] لابن سَبْعِين. كذلك نذكر من بين هؤلاء الذين كانوا يستمعون إلى قراءات كتب الشيخ في الشام عُضْوَين من أسرة البِرْزاليين الشهيرة، وهم أمازيغيّون من أصل إشبيلي، وعدد من الشخصيات التي تحمل نسبة "القُرْطُبي"[26]. كذلك، فإنه في الشام توفّي أبو الحسن الحَرَّالي[27] وهو مُتَصوِّف مغربي غير معروف. وأصل الحَرَّالي من مَرّاكش، ترك المغرب في اتجاه المشرق لأسباب ظلّت غامضة (229). وبعد مقام قصير بمصر توجّه إلى الشام. إن تفسيره للقرآن أغاظ، على ما يبدو، عِزّ الدين بن عبد السلام السُّلَمي الذي قام بطرده من دمشق سنة 632هـ، فاستقرّ أخيراً بحَماه حيث تُوفّي في نفس السنة التي توفّي فيها الشيخ الأكبر. كذلك تمّ نفي الأمير أبي الحسن بن هُود إلى الشام، وهو سَبْعِيني كانت عنده عادة غريبة تتمثّل في استدعاء المسيحيين واليهود ليستمعوا إلى تعاليمه[28]. إن الحَرّالي الذي كان ضحية عِناد الفَقيه عِزّ الدين هو مثال نموذجي عن التوتُّرات وأشكال سُوء الفهم التي تحصل أحياناً بين مُتصوِّفة المغرب وفُقَهاء المشرق. ينبغي علينا أن نثير ونفحص بصدد هذا الموضوع شهادة الغُبريني (ت. 704هـ/ 1304م) الشهيرة والتي بحسبها قد حُكم على ابن عربي بالإعدام في مصر: "وقد نقد عليه أهل الدِّيار المصرية ما صدر عنه من المُصادرات، وعملوا على إراقة دمه كما أُريق دم الحَلّاج وأشباهه، وكان الشفيعُ

---

(24) حول المهاجرين الأندلسيين والمغاربة إلى الشام في القرن الثالث عشر، انظر: / Pouzet, «Maghrébins à Damas au 7ème/13ème siécle», *B.E.O.*,XXXVIII, année 1975.

(25) سوف نقوم في فصل لاحق بعمل تفصيلي يتعلّق بمُريدي ابن عربي وتلامذته.

(26) انظر: **سماع الفُتُوحات في مؤلّفات ابن عربي، تاريخها وتصنيفها**، *R.G.*, ñ 135.

(27) لقد خَصَّص له الغُبْرِيني مُلخَّصاً مُطوَلاً في كتابه **عنوان الدِّراية**، طبعة الجزائر، 1970، رقم 33، ص145-157، ولقد تُرجم جزءٌ منه من طرف E. Dermenghem in *Vie des saints musulmans*, pp275-288؛ انظر أيضاً حول هذه الشخصية Pouzet, *Aspects de la vie religieuse à Damas...*, I, p.258.

(28) حول ابن هُود انظر: Massignon, *Passion*, 2, p 340؛ *EI*².*s.v.*؛ **شَذَرات**، 5، ص446-447.

له في تلك القضية والمُخلِّص له من تلك المِحْنة الشيخ أبا الحسن عليّ بن أبي نصر فتح بن عبد اللّه البِجائي[29]". لقد سار ابن عربي ينطق بالشَّطَحات، إذ إن ما يلي هذا النص يؤكِّد ذلك على ما يظهر، فالأمر يتعلَّق بهذه الشَّطَحات[30] ـ وحُكم عليه بالإعدام من طرف الفُقَهاء كما حصل الأمر قبل ثلاثة قرون خَلَتْ بالنسبة لذلك الذي صَرَخ قائلاً: "أنا الحقّ!". كل هذا يبدو لنا غير منطقي لعدة أسباب. فمن المُلائم أولاً أن نلاحظ بأن الغُبريني، هو أول راوٍ للأخبار التي ذكرت هذا المَشْهد، ولا يذكر المصادر التي اعتمدها في ذلك ولا الذين نقل عنهم[31]. ونُلاحظ، من جِهة أخرى، أن معلوماته غير دقيقة في بعض النُّقط وتشهد على إغفال أو إهمال؛ من ذلك أنه حدد تاريخ وفاة الشيخ الأكبر في سنة 640 بدلاً من سنة 638، وهو خطأ فيه تَعَسُّف كبير بحيث إن جميع رُواة الأخبار ـ باستثناء ابن الأبّار[32] ـ إن كانوا مختلفين أحياناً حول الشهر الذي تُوفّي فيه ابن عربي، فإنهم يُجمعون على وفاته في سنة 638. ومن جِهة أخرى، فإن مؤلِّف كتاب **عنوان الدِّراية** يُؤكد في مُناسبتين[33] أن ابن عربي كان قد عرف باسم ابن سُراقة، وهذا إثبات غريب (230)؛ إذ إنه لم يُؤخذ بالاعتبار فيما بعد، على ما نعلم، من طرف أي كاتب آخر. هل ينبغي أن نرى في هذا علامة على الخلط بين ابن عربي ومُعاصر له وهو الفقيه ـ الصوفي ابن سُراقة (ت. 662هـ/ 1264م) والذي يحمل نفسَ لقبه مُحْيِي الدين ونفسَ الكُنْية أبي بكر؟ إن ابن سُراقة، وأصله من شاطِبة Jativa قد نُفي إلى الشرق. عاش أولاً في الشام، في حلب، حيث كان رئيساً لدار الحديث البَهِيّة، ثم إلى مصر حيث كان رئيساً لدار

(29) **عنوان الدراية**، ص159.

(30) يذكر الغُبْرِيني بعد ذلك أن ابن عربي قد صرّح للشيخ البِجائي أن شطحاته كانت في حالة سُكْر. [" قال له الشيخ رحمه اللّه: كيف يُحبس من حَلَّ منه اللاهوت في الناسوت؟ فقال له: ياسيدي تلك شَطَحات في محلّ سُكْر ولا عَتَب على سكران". [المترجم].

(31) إن الكُتّاب اللاحقين الذين يُثيرون هذا المشهد ينقلون حرفيًّا نص الغُبْرِيني الذي يظل إلى يومنا هذا المصدر الوحيد حول هذا الموضوع.

(32) **تكملة**، طبعة كوديرا رقم 1023 حيث يذكر ابن الأبّار أيضاً تاريخ وفاة ابن عربي في سنة 640؛ وأغلب الظن أن الغُبْرِيني قد استند إلى كتاب **التكملة** حول هذا الموضوع.

(33) **عنوان الدِّراية**، ص56، 158.

الحديث بالقاهرة من سنة 656 إلى سنة 660هـ[34]. وزيادة على ذلك، نحن نعلم أن اسم ابن سُراقة قد ارتبط عند بعض الكُتّاب الذين أتوا فيما بعد باسم ابن عربي ولاسيّما بصدد حكاية طريفة فيها قال ابن عربي في يوم من الأيام لابن سُراقة، وهما خارِجان من دمشق من باب الفَرَاديس[35] : "بعد كذا وكذا ألف سنة يخرج ابن عربي وابن سُراقة من هذا الباب على هذه الهيئة[36]". يؤكِّد السَّخاوي، زيادة على ذلك (ت. 902هـ/ 1497م) أن ابن سُراقة ـ الذي نعلم بأنه قد تعلَّق بالتصوُّف عن طريق السُّهْرَوَرْدي ـ قد كان رفيقاً للشيخ الأكبر[37]. فضلاً عن ذلك، فإنه إن لم نكن قد استخرجنا من جِهتنا أية إشارة لابن سُراقة في كتابات ابن عربي فإن سَمَاعَيْن **للفُتُوحات** يشهدان على كل حال أنه قد قرأ بعض أبواب هذا العمل في حلب سنة 639 وذلك تحت إشراف إسماعيل بن سَوْدَكين[38]. بعد كل هذا، فإن الخطأ الذي ارتكبه الغُبريني حول تاريخ وفاة ابن عربي وخلطه بابن سُراقة لا يكفيان لاتِّهام شهادته، اللّهُمَّ إلا إذا أُضيف إلى ذلك أمور أخرى لا تقبل التصديق؛ ففي مستوى أول، نُلاحظ سكوت ابن عربي عن هذا الأمر، فإن كانت مثل هذه المأساة قد حصلت بالفعل فإنه يصعب علينا أن نتخيَّل مؤلِّف كتاب **الفُتُوحات**، الذي هو فضلاً عن ذلك مُتيقِّظ لإدانة تَعَصُّب الفُقَهاء، سيمتنع من أن يتحدَّث عن هذا. والحال أنه ليست هُناك أية إشارة إلى هذا المشهد يُمكن استخلاصها من كتاباته إلى الآن ولا من كتابات تلامذته. لم نَعْثُر من جِهة أخرى، حتى يومنا هذا عند ابن عربي على أية إحالة إلى الشيخ عليّ بن ناصر البِجائي[39] "مُنْقِذِه"، الشيء الذي لا يستبعد (231)

---

(34) حول ابن سُراقة، انظر: **التراجم**، ص230؛ **الوافي**، 1، ص208- 209؛ **شذرات**، 5، ص310؛ Massignon, *Passion*, 2, p.327.

(35) هو أحد الأبواب الرئيسة لمدينة دمشق ويقع في شمالها.

(36) انظر: على سبيل المثال، **الوافي**، 4، ص175؛ السخاوي، **القول المُنْبي**، ms, Berlin 2849, spr 790/1-250 ff^{os} 32, 39.

(37) **القول المُنْبي**، f 92.

(38) **مؤلّفات ابن عربي، تاريخها وتصنيفها**، *R.G*، رقم 135؛ **السَّماع**، رقم 63 و64.

(39) حول عليّ بن ناصر البجائي، انظر: ملخصاً عنه في، **عُنوان الدِّراية**، ص142-144؛ **نَيْل الابتهاج**، ص202؛ **التكملة**، رقم 1923.

أنهما قد التقيا بالفعل: فابن الأبّار (ت. 657هـ/ 1259م) يؤكّد أن الشيخ عليّ ابن ناصر البِجائي قد نقل إلى ابن عربي **صحيح مُسْلِم** في شَوّال سنة 606[40]. وفي مستوى ثانٍ، عندما نعلم قساوة الانتقادات التي صاغها ابن عربي ضد الأولياء الذين تصدُر عنهم الشَّطَحات[41] تحت سُلْطان الوَجْد، فإننا سنُلاحظ بصعُوبة أن يُمارس هو نفسه الشَّطْح وأقل من ذلك بأن يفتخر أمام الشيخ البِجائي الذي برّر له هذا السلوك كما يقول الغُبريني: "فقال له: يا سيدي تلك الشَّطَحات في محل سُكْر، ولا عَتَبَ على سكران". (232). كل هذا يدفعنا إلى الشك في أصالة هذه الحكاية على الأقل كما هي واردة في كتاب **عُنوان الدِّراية**. بإمكاننا أن نفترض على الأكثر أن ابن عربي عندما كان مُقيماً بالقاهرة قد اصطدم بعناد بعض الفُقَهاء وتصلّبهم. لكن ربما يُمكننا وضع هذه الحكاية في علاقة بأسطورة ـ سنقوم بفحصها بصورة أكثر تدقيقاً في الوقت المُناسب ـ تدّعي أن ابن عربي قد حُكم عليه بالإعدام في الشام عندما قال: "رَبُّكم تحت قدمي".

(40) **التكملة**، «مُلَخَّص حول ابن عربي»، رقم 1023.

(41) انظر: على سبيل المِثال **اصطلاحات الصوفية**، رقم 16، حيث يقول بأن "الشَّطْح عبارة عن كلمة عليها رائحة رُعُونة ودَعْوى، وهي نادرة أن تُوجد من المُحقِّقين".

سَفَر إلى مركز الأرض

نعلم من سَفَر ابن عربي إلى الشرق أن نُقطة الانطلاق كانت تونس، ونقطة الوصول هي القاهرة. لكن ما هو المَسار والمَراحل التي قطعها من الأُولى إلى الثانية؟ إننا لا نتوفَّر حتى الآن على أية إشارة تسمح لنا بتقديم جواب دقيق عن هذا السؤال؛ فابن عربي الذي يكشف أحياناً كثيرة عن لقاءاته أثناء سِياحاته الكثيرة لا يذكر على ما نعلم أَيَّةَ حكاية ولا أيَّ حدث يُمكن أن يكشف لنا عن الطريق الذي سَلَكه أو يُبيّن لنا هل قطعه بَرّاً أم بَحْراً. ولكن من خلال نص وارد في **الفُتُوحات**، فإن ابن عربي يستند إلى نظام القرآن في ذكر البَرّ (232) والبَحْر (يقدّم القرآن ذكر البر على البحر)، ليخلص إلى أنه في مستوى الإمكان يُفضَّل طريق البَرّ[42]، يُمكن أن نستنتج من ذلك أنه هو نفسه طَبَّق هذا التفضيل. لكن الصمت الذي نُلاحظه يدفع إلى التفكير في أنه لم يسلك طريق البَرّ في رحلته هذه. من الصعب حقًّا أن نتخيَّل أن مُروره بالمدن التي في هذا المَسار: سُوسة، صَفاقِس، قابِس، طرابلس، مصْراته (المَسار الذي عادةً ما تقطعه قوافل الحَجّ، ذاك المَسار الذي سلكه ابن بَطُّوطة أقل من قرن بعد ذلك والذي قام بوصفه في بداية مُصَنَّفه)[43] لم يترك أيّ أَثَر في حكاياته. إن الفَرْضية الأكثر ترجيحاً هي أن رحلته كانت قصيرة نسبيًّا، وأنها قد تمّت بالتالي، بواحدة من هذه البواخر التي كانت تُبحر بالقرب من الساحل المُتَوَسِّطي بين إفريقيّة والإسكندرية[44]. ربما

---

(42) **الفُتُوحات**، ج1، ص562، بصدد الآية ﴿ٱلَّذِى يُسَيِّرُكُمْ فِى ٱلْبَرِّ وَٱلْبَحْرِ حَتَّىٰٓ إِذَا كُنتُمْ فِى ٱلْفُلْكِ وَجَرَيْنَ بِهِم بِرِيحٍ طَيِّبَةٍ وَفَرِحُوا۟ بِهَا جَآءَتْهَا رِيحٌ عَاصِفٌ وَجَآءَهُمُ ٱلْمَوْجُ مِن كُلِّ مَكَانٍ وَظَنُّوٓا۟ أَنَّهُمْ أُحِيطَ بِهِمْ دَعَوُا۟ ٱللَّهَ مُخْلِصِينَ لَهُ ٱلدِّينَ لَئِنْ أَنجَيْتَنَا مِنْ هَٰذِهِۦ لَنَكُونَنَّ مِنَ ٱلشَّٰكِرِينَ﴾ [يُونس: 22]. [ابن عربي هنا يتحدث عن تعيين الأصناف الثمانية الذين تُقسم الزكاة عليهم، وكذلك عن التردُّد في سلوك طريق البَرّ أم البَحْر، إلخ. المترجم].

(43) ابن بَطُّوطة، **رحلات**، ترجمة Defremery et sanguinetti, pp.23-27.

(44) يشير ابن عربي باختصار إلى مُروره من هذه المدينة في كتاب **الفُتُوحات**، =

سنعرف أكثر هذا المَسار لو توفَّرنا على نصّ **كتاب الرِّحلة**[45]، الوارد في كتاب **الإجازة** (رقم 77) وفي **الفِهْرِس** (رقم 72)، لكن ليس هُناك تبعاً **للفِهْرِس** أيّ مخطوط لهذا الكتاب تمّ ضبطه حتى يومنا هذا، وهو المَخْطُوط الذي وصف فيه ابن عربي رحلته هذه.

سيجد ابن عربي عند وصوله إلى الفُسطاط ـ أو القاهرة سنة 598/ 1201-1202 مِصر مُدَمَّرة، مُخَرَّبة ومُهْلَكة بواحدة من أكبر المجاعات التي لم تكن قد عرفتها من قبل. فتبعاً لِما يحكيه رُواة الأخبار مات ثلاثة أرباع السُّكّان بفعل الوَباء والمَجاعة اللذَيْن أنهكا البلاد سنة 597-598[46]؛ لاشك أنها أرقام مُبالَغ فيها لكنّها تُتَرْجِم عُمْق الكارثة. ولكي ينفلت المصريون من هذا الدمار هاجروا بكثافة إلى بلاد المَغْرب والشام والحِجاز واليمن، كما يحكي الراوي الشامي أبو شامة (وفي 660/ 1261)، وأولئك الذين لم يُفْلحوا في مُغادرة البلاد استسلموا، كما يقول، لأكل لحوم البشر: "وكان الرجل يدعو صديقه وأحبَّ الناس إليه إلى منزله ليُضِيفه فيذبحه ويأكله. وفعلوا كذلك بالأطباء الذين كانوا يَدْعُونَهم ليبصروا المرضى فيقتلونهم ويأكلونهم[47]". نُضيف إلى هذه الشهادة المأساوية شهادة الشيخ الأكبر الذي كشف عن رَدّ فعل صديقه (233) أبي العبّاس أحمد الحريري (أو الحِرّار) عند رؤيته الجُثَث المنثورة على الأرض. يقول ابن عربي عنه بأنه: "مَشَى يوماً فرأى الأطفال الصِّغار الرُّضَّع يموتون جُوعاً، فقال: "يا رَبِّ ما هذا؟" فَنُودِيَ: "يا عَبْدي هل ضيَّعتُك قَطّ؟" قال: "لا" قال: "فلا تعترضْ. هؤلاء الأطفال الذين رأيتهم أولاد الزِّنا، وهؤلاء الكِبار هم قوم عطّلوا حُدُودي فأقمت عليهم حُدُودي، فلا يكن في نفسك من ذلك". ثُمّ سُرِّيَ عنه، فبقي راضياً بتلك الحالة للخَلْق"[48].

= ج2، ص425. يقول: "لَقِينا من أربابها [أي حضرة النكاح] رجالاً بالمغرب ورجالاً بالإسكندرية". المترجم].

(45) عثمان يحيى، **مؤلّفات ابن عربي، تاريخها وتصنيفها**، *R.G.*، رقم 603.

(46) نفسه، رقم **603**.

(47) أبو شامة، **تراجم**، عام 597، ص19-20؛ [" فإن الناس في هذه السنة كان الرجل يذبح ولده الصغير وتساعده أمه على طبخه". المترجم]؛ ابن العِماد، **شَذَرات الذهب**، عام 597، 4، ص328.

(48) **رُوح القُدس**، ص95؛ *Soufis d'Andalousie*, notice 9/10, p.100.

إن أخا أبي العباس الحَرِيري (ت. 616هـ/ 1219م)[49] هو مُحَمَّد الخَيَّاط الذي كان ابن عربي وهو صغير يقرأ عليه القرآن ["وكان جاراً لنا"] ويتمنى من الله أن يجمع بينهما، وكان بيتهما مُجاوِراً لبيت أسرة ابن عربي في إشبيلية. لقد ترك الأَخَوان الأندلس سنة 590/ 1194 يُريدان الحج، ثم بعد ذلك استقرّا في القاهرة حيث تردّد أبو العبّاس زماناً على الشيخ القُرشي (ت. 599هـ/ 1203م) وأصبح هو نفسه شيخاً لصفي الدين بن أبي منصور الذي نَدِين له بكتابه الثمين **الرسالة**، وهو كتاب ذكرناه في مُناسبات عديدة. عند قراءتنا للمُلَخَّص الذي خصّه ابن عربي لهذين الأخوين في كتابه **رُوح القُدس**. نعتقد ـ ولكن هل يكون هذا مُجَرَّد انطباع مَغْلُوط ـ أن ابن عربي يفضل مُحَمَّداً الخَيّاط على أخيه [أحمد]. يقول: "وأمّا أبو عبد اللّه فإنه رجع إلى الطريق قبل أخيه بزمن طويل. وكانت له والدة وكان بارًّا بها [رضي اللّه عنه] لَزِمَ خدمتها حتى ماتت، غلب عليه الخوف، كان إذا صلّى يُسمع لقلبه دَوِيٌّ على بُعد [سريع الدَّمعة غزيرها، طويل الصمت دائم الحُزْن، كثير الفكرة شديد التأوُّه . . .] كان يحتمل الأذى ويَكُفّ جَفاه، صَدُوق الرُّؤيا كثيرُ النَّجْوى، ليله قائم ونهاره صائم لا تجده فارغاً قَطّ [. . .] كان يخدم الفقراء بنفسه ويُؤْثِرُهم بالطعام واللِّباس، وكان رَحِيماً عَطُوفاً رَؤُوفاً شَفيقاً رَفِيقاً. [. . .] على هذا فارقته (بالأندلس) وعلى هذا وجدته الآن (بمصر) وعليه تركته"[50]. (234). لا يتوانى ابن عربي في الثناء أيضاً على الشيخ الحَرِيري يقول: "[وأما أخوه أبو العباس أحمد وما أدراك ما أحمد] جمع الفضائل واجتنب الرَّذائل [. . .] قَوِيّ المُجاهدة كثير المُساعدة وَطِيء الأخلاق حسن المعاشرة سَمْح الخَلِيقة موافِق فيما يُرضي اللّه مُخالِف لما لم يرضِ اللّه. [. . .] لَزِم خدمة أخيه لم يخدم غيره، فكل ما هو فيه من بَرَكة أخيه[51]". ومع ذلك، فإن نَصَّيْن آخرين الواحد لابن عربي والآخر لصفي الدين ـ تلميذ

(49) حول أبي العبّاس الحَرِيري، انظر: صَفيّ الدين بن أبي منصور، **الرسالة**، ص83-110، و**الملخص البيبليوغرافي**، ص 209؛ Massignon, *Opera minora*, 3, p.260؛ ابن عربي، **الفُتُوحات**، ج1، ص276، 410؛ ج2، ص 529؛ **مُحاضرات الأبرار**، ج2، ص31؛ عثمان يحيى، *R.G.*، رقم 639، **السَّماع**، رقم 9 و*R.G.*، رقم 67، **السَّماع**، رقم 1.

(50) **رُوح القُدس**، ص93؛ *Soufis d'Andalousie*, pp.98-99.

(51) **رُوح القُدس**، ص 94؛ *Soufis d'Andalousie*, pp.99-100.

الشيخ الحَرِيري ـ يكشفان عن نوع من التوتُّر أو بالأحرى عن عدم تفاهم جعل الشيخين الأندلسيين يتعارضان. أما نص ابن عربي [= النص الأول] فقد ورد في الباب 52 من **الفُتُوحات** وهو مُخَصَّص لـ ("معرفة السبب الذي يهرب منه المُكاشف إلى عالم الشهادة إذا أَبْصر")، وفيه يبيِّن الشيخ الأكبر أن الشخص الذي يأتيه الوارد، ويكون بتمامه عبداً، هو وحده الذي يكون في مستوى التغلُّب عليه ويثبت الوارد عنده، في حين أن الشخص الذي بقي فيه شيء من الرُّبوبية لا يُثبت الوارِد عنده ويكون سريع الرجوع إلى عالم الحِسّ خوفاً من أن يضيِّعه. إن هذا هو حال أبي العبّاس الحَرِيري كما يُؤكِّد ابن عربي ذلك في قوله التالي: "[فلو كان الغالب هذا على الإنسان رَجَعنا إلى المُكاشف الذي يهرب إلى عالم الشهادة عندما يرى ما يَهُوله في كشفه مثل صاحبنا أحمد العَصّاد الحَرِيري رَحِمه اللَّه]، فإنه كان إذا أُخِذ سريع الرجوع إلى حِسّه باهتزاز واضطراب، فكنتُ أعتبه وأقول له في ذلك، فيقول: "أخاف وأَجْبُن من عَدَم عَيْني لِما أراه". ولو علم المسكين أنه لو فارق المَواد، رجع النفس إلى مُستَقَرِّه وهو عَيْنه، ورجع كل شيء إلى أصله"[52]. من البداهة أن حالة الحريري، في نظر ابن عربي الذي يرى أن التحقُّق بالعُبودية الكاملة هي قِمّة الوَلاية، هي حالة بعيدة من أن تكون تامّة ومُطلقة. ويبدو أن الحريري لديه من جِهته بعض التحفُّظ بصدد الشيخ الأكبر؛ فبهذه الطريقة على الأقل يُمكننا تأويل تلك التحفُّظات التي تُعبّر عنها مُراسلة بين الشيخين دوَّنها صفي الدين [= النص الثاني] وهي هذه: "وكتب له الشيخ مُحيي الدين ابن عربي كتاباً من دمشق قال له فيه: "يا أخي أخبرني بما تجدَّد لك من الفتح". قال لي (صفي الدين) الشيخ (الحريري)"اكْتُبْ قُلْ له: جَرَت أمور وردَت عربية النَظَر عجَمية الخَبَر"، كتب إليه ابن عربي : "يا أَحدي، توجّه إليّ بها بباطنك وأجيبك، وأجيبك عنها بباطني". فعزّ ذلك على الشيخ (الحريري) فقال لي: "اكتُبْ قُل له: أُشْهِدْتُ الأولياء دائرة مُستديرة في وسطها اثنين أحدهما الشيخ أبو الحسن بن الصَّبّاغ والآخر رجل أندلسي، فقيل لي أحدهما

(52) **الفُتُوحات**، ج2، ص276. [هذا النص ليس وارداً في الجزء الثاني، وإنما هو وارد في الجزء الأول. طبعاً هذا خطأ مطبعي ليس إلّا. نُلاحظ هنا أن اسم العصاد مضافاً إلى أحمد الحريري غير وارد في روح القدس. المترجم].

هو القطب الغوث. فبقيت مُتحيِّراً لا أعلم من هو فيهما، فظهرت لهما آية فَخَرَّا ساجدَيْن فقيل لي: الذي يرفع رأسه أولاً هو القطب الغوث. فرفع الأندلسي رأسه أولاً، فتحقَّقتُه فوقفتُ إليه سألته سُؤالاً بغير حرف ولا صوت. فأجابني بنفثة نفثها، فأخذتُ منها جوابي، وسرت لسائر دائرة الأولياء آخذ منها كلٌّ وَلِيّ بقِسْطه. فإن كنت يا أخي هذه المَثابة تحدثتُ معك من مصر»(53).

إن كانت مصر ـ الفُسطاط هي أول مدينة أسَّسها المُسلمون عند وصولهم إلى مصر سنة 20/ 641، فإن مدينة القاهرة في المقابل قد تمّ بناؤها في وقت متأخِّر جدّاً عن هذا التاريخ؛ لأنه لم تتمّ عملية بِنائها إلّا سنة 358/ 969 بأمر من الخليفة الفاطمي المُعِزّ. ولقد كان السلطان صلاح الدين هو الذي أمر، تحت تأثير التهديد الفَرَنْجي، ببناء سُور يُحيط بكلّ من الفُسطاط ـ مصر ـ القاهرة التي ستُجمع هكذا ضمن مدينة واحدة(54). بالإضافة إلى عدد من المدارس ومستشفى كبير ـ يصفه ابن جُبَير(55) بأنه قصر حقيقي - فإن مدينة القاهرة تَدِين في وجودها إلى الخَانْقاه الشهير سعيد السُّعَداء(56) المُنتصر في حِطّين، الذي كان يستقبل الأجانب ومن بينهم ابن عربي الذي كان قد أقام لبعض الوقت بهذا الخَانْقاه عند وصوله إلى العاصمة(57). لقد كان هذا اللقاء الأوَّل بعالَم الشرق سيّئاً، إذ إن شيخاً من إربيل تصدَّى ليبيّن لابن عربي بأنه ليس في الغرب الإسلامي من يستحقّ أن يُسمّى بـ الصوفي [أو أنه يعرف طريق اللّه أو يتعرَّفه]، وسيجيب ابن عربي سنتين بعد هذا اللقاء عن هذا الاتهام في كتابه **رُوح القُدس** الذي قيّده بمكّة(58). ولحسن الحظ، إنه سوف يلتقي بصديقيه أحمد الحَرِيري وأخيه مُحَمَّد الخَيّاط ويصوم معهما شهر رمضان سنة 598/ 1202(59)؛ ولقد صَمَّمُوا جميعاً على

---

(53) صَفيّ الدين، **الرسالة**، ص107-108.

(54) انظر: *EI² s.v.*، «الفُسطاط والقاهرة»؛ ابن جُبَيْر، **الرحلة**، ج1، ص55، حيث يؤكّد أن بناء هذا السُور قد أقامه السُّجناء المسيحيون.

(55) نفسه.

(56) انظر: *EI² s.v.* خَانْقاه.

(57) **رُوح القُدس**، المقدمة، ص26-27 [ولقد وقع بيدي منهم بمصر في الخَانْقاه بالقاهرة كَهْلٌ يقرب أن يكون رُجَيْلاً لا بأس به....". المترجم].

(58) [لقد سبق أن أشرنا إلى إجابة ابن عربي عن هذا الاتهام في هذا العمل. المترجم].

(59) **رُوح القُدس**، ص93. ["صاحبتهما زماناً بإشبيلية إلى عام تسعين وخمسمائة، =

الذهاب إلى مَكّة (236) غير أن مُحَمَّداً الخَيّاط أُصيب بالمرض، نتيجة الوباء بلا شك فلازمه أخوه أحمد[60]. ترك ابن عربي مصر بِرفقة الحَبَشي وحده على ما يبدو، إذ إن مُحَمَّداً الحَصّار الذي جاء معه من فاس توفّي بمصر[61].

وما فاجأنا هو أن ابن عربي لم يتّجه إلى الحِجاز عندما ترك صاحبيه بالقاهرة في شهر شَوّال سنة 598، وإنما اتّجه أولاً إلى فلسطين. إن هذا ما أكّده في مُناسبتين في رسائله إلى الشيخ عبد العزيز المَهْدَوي[62]، حيث يُبيّن فيها بأنه زار الخَليل، قَبْر إبراهيم، ثم القُدس حيث صلّى في المَسْجِد الأقصى. وبعدها تابع رحلته حتى بلغ المدينة حيث سلّم على النبي [مُحَمَّد صلّى اللّه عليه وسلَّم]، ليصل إلى مَكّة في الأخير. من القاهرة إلى القُدس، كان على ابن عربي أن يسلك الطريق التقليدي الذي سار فيه قرناً بعد ذلك تقريباً ابن بَطُّوطة: بِلْبَيْس Bilbays، الصالحية، قاطية Qatia، العريش، غزّة، الخليل[63]. هل سار ابن عربي من القُدس إلى مَكّة مَشياً على الأقدام كما يُوحي به مقطع من كتابه **رُوح القُدس** حيث استعمل فيه فعل مشى[64] مشيراً إلى هذه الرحلة؟ لا شيء يُمكن أن يؤكّد ذلك؛ فمهما يكن من أمر، فإنه من المفروض عليه الالتحاق في وقت معين ـ ومن المُحتمل في القُدْس ـ بقافلة الحَجّ (إنها ذُرْوة الموسم) كي يصل إلى مَكّة على أكبر تقدير في نهاية شهر ذي القَعْدة أو في بداية شهر ذي الحِجّة، في الوقت المناسب كي يقوم بشعائر الحَجّ. لأية أسباب مرّ ابن عربي من فلسطين بدلاً من أن يتّجه إلى مَكّة مُباشرة من القاهرة؟ لماذا لم يصعد وادي النيل حتى القُوص Qūṣ كي يصل بعد ذلك إلى عِيذاب Aydhab الذي منه يتمّ عُبور البحر

= خرجا يريدان الحَجّ [...] فأقمتُ معهما [...] فصمتُ معهما رمضان، وخرجتُ إلى القدس الشريف، ومشيتُ إلى مكة...". المترجم].

(60) نفسه [أراد صحبتنا إلى مكّة المُشَرّفة لولا مرض أخيه، ولو كان صحيحاً رحلنا بجملتنا، حَلّت بمصر المسغبة والوباء الذي هلك فيها أهلها ". المترجم].

(61) **الفُتُوحات**، ج2، ص436. [" وأوصلته إلى الديار المصرية ومات بها". المترجم].

(62) **رُوح القُدس**، ص95؛ وأيضاً **الفُتُوحات**، ج1، ص10. [" فإني كنت نَوَيْت الحَجّ والعُمْرة ثم أسرع إلى مجلسه الكريم فلمّا وصلت أم القُرَى، وبعد زيارتي الخليل الذي سَنّ القِرَى، وبعد صلاتي بالصخرة والأقصى ...". المترجم].

(63) ابن بَطُّوطة، **رحلات**، ص111-114.

(64) **رُوح القُدس**، ص93.

الأحمر إلى جدَّة، على غِرار الحُجَّاج الذين ينطلقون من القاهرة؟ هُناك نَمَطان من الأسباب يُمكن أن يُفسِّرا هذا الالتفاف في المسار: النَّمط الأول من هذه الأسباب ذو طابع عَمَليّ (غياب الأمن في الطُرُق، السَّلْب والنَّهْب، إلخ). وهذا ما سيكون حال ابن بَطُّوطة الذي أُجبر على الرجوع من عِيذاب[65]. أما النَّمط الثاني من هذه الأسباب: فهو ذو طابع رُوحاني. بعبارة أخرى، إن ابن عربي اختار المرور بفلسطين عَمْداً (237) من الخَليل إلى القُدس، قبل أن يتوجَّه إلى الأرض [البيت] الحَرام، أو أنه كان مُكرَهاً بفعل ضرورة خارجية مُعيّنة. ونظراً لعدم توفُّرنا حاليّاً على أية معلومات تُمكّننا من تأييد هذه الفَرضية الثانية سنقوم، نظراً لغياب ما هو أفضل، بفَحْص الفَرْضية الأولى.

إننا نعتقد أنه ينبغي علينا التفتيش عن الإجابة على سؤالنا في السِّيْرة النَّبوية. ربما قد نجدها في رَمْزية المِعْراج، هذا الصعود الذي رَسَم فيه النبي [صلَّى اللَّه عليه وسلَّم] المَسار النَّمُوذجي الأصلي. طبعاً هُناك تعالُقات أو تطابُقات بين المراحل الرئيسة التي ترسم مسار المِعْراج وتلك التي تحقّب مصير ابن عربي، بحيث إنه لا يمكننا منع أنفسنا من إرادة فَكّ شَفْرة هذه الأخيرة بالإحالة إلى الأولى. في مثل هذا المَنْظُور؛ لا يُمكن أن تغيب عنا ملاحظة الموازاة القائمة بين المراحل التي طبعت سعي ابن عربي منذ بداية مَوْهبته في الأندلس حتى وصوله إلى الشرق سنة 598/ 1201، وبين عُبُور السماوات السَّبْع الأولى في السَّفَر التربوي أو التعليمي حيث تكون السَّماء الأخيرة هي سَماء إبراهيم الذي سيزُوره ابن عربي بالخليل ويسلّم عليه قبل أن يذهب إلى جوار النبي [صلَّى اللَّه عليه وسلَّم] بالمدينة، كي يصل في الأخير إلى بيت اللَّه، المَرْحلة الحاسمة التي تذكِّر بالوصول، القِمّة العُليا للمِعْراج، المَطْبُوعة بسلسلة من الحوادث الكبرى التي لن نتأخَّر عن القيام بالكشف عنها. أخيراً، فإن الفترة الأخيرة من حياة ابن عربي التي امتدّت من سنة 600 حتى وفاته سنة 638 والتي أوقف فيها حياته بصورة حَصْرية تقريباً على التبليغ الشَفَوي والكِتابي لتعاليمه المذهبية إلى كَثْرة من التلاميذ والأتباع، هي فترة أقرب إلى الرجوع نحو المَخْلوقات، وهو المَرْحلة القُصوى للمِعْراج.

(65) ابن بَطُّوطة، **الرحلة**، ص110-111.

إن هذا المَسار الجُغْرافي لابن عربي سَواءٌ كان مَحكوماً بهذه المُحاكاة النبوية *imitatio prophetae* التي تُنظِّم مَساره الرُّوحي أم لا، قد مكّنه على كل حال من بلوغ نهاية هذا السفر الطويل الذي قاده، من الغرب إلى الشرق، إلى "مركز الأرض"، إلى "أم القُرَى". إنه هنا في هذا الشَّهر الحَرام من الحَجّ سنة 598، سوف يجري الفصل الأخير لمِعْراج ابن عربي إلى الوظيفة القُصْوى للوَلاية. من المؤكّد أن أحداثاً سابقة قد هيّأت له، لكنها كانت علامات تَنَبُّوية أو مُبشِّرة قابلة لتأويلات مختلفة؛ أما هذه المرة فالرسالة واضحة بدون أي لَبْس. في "أرض اللَّه الواسعة" لعالم المِثال والخَيال Imaginal رأى ابن عربي نفسه، وهو مؤازَر بعيسى خاتم الوَلاية العامّة، بأنه قد احتُفي به من طَرَف خاتم الأنبياء مُحمَّد [صلَّى اللَّه عليه وسلَّم] كوارث مُحمَّدي كامل (238)، ذاك الذي تَتَمَظْهَر فيه الوَلاية المُحَمَّدية بصورة فريدة في التاريخ الإنساني بكيفية أشمل وأكمل. يقول ابن عربي: "شاهدتُه [يعني مُحَمَّداً صلَّى اللَّه عليه وسلَّم] عند إنشائي هذه الخُطبة في عالم حقائق المِثال في حضرة الجلال مكاشفة قلبية في حضرة غيبية. ولمّا شهدتُه صلَّى اللَّه عليه وسلَّم في ذلك العالم سَيِّداً معصوم المقاصد محفوظ المشاهد مَنْصُوراً مؤيّداً وجميع الرُّسُل بين يديه مُصْطَفُّون وأُمّته التي هي خير أمّة عليه مُلتفُّون، وملائكة التسخير من حول عَرْش مقامه حافُّون والملائكة المُولدة من الأعمال بين يديه صافُّون، والصِدِّيق [أبو بكر] على يمينه الأَنْفس والفاروق [عمر] على يساره الأَقْدس والخَتْم [عيسى] بين يديه قد جَثا يُخبره بحديث الأُنثى، وعليّ عليه السلام يترجم عن الخَتْم بلسانه، وذو النُّورين [عثمان] مُشتمل برداء حيائه مُقْبل على شانه[66] فالتفت السيد الأعلى والمَوْرد العَذْب الأحلى والنور الأَكْشف الأَجْلى فَرآني وراء الخَتْم لاشتراك بيني وبينه في الحُكْم فقال له السَّيِّد: "هذا عَديلُك وابنُك وخَليلُك انصبْ له مِنْبَر الطُّرفاء بين يدي". ثم أشار

(66) فيما يتعلَّق بترجمة هذا الجزء من هذا النص اعتمدنا على ترجمة ميشيل فالسان M. Valsan, in *Études traditionnelles*, ñ 311, oct-nov, 1953, pp.302-303 مُعدّلين إياها بشكل طفيف ومُستحضرين أيضاً مُلاحظاته القيّمة، أما فيما يلي من ترجمة هذا النص فقد استندنا إلى ترجمة هذا المقطع كما هو وارد في كتاب *Sceau des Saints*, pp.163-164 [ونحن بدورنا لجأنا إلى النص الأصلي كما هو وارد في كتاب الفُتُوحات، ج1، ص2-6. المترجم].

أن: قُمْ يا مُحمَّد عليه فأثْنِ على من أرسلني وعَلَيّ فإن فيك شَعْرة مني لا صَبْر لها عني، هي السُلطانة في ذاتِيتَّك فلا ترجع إليَّ إلّا بكلّيتك، ولا بُدَّ لها من الرُّجوع إلى اللقاء فإنها ليست من عالم الشقاء، فما كان مِنّي بعد بَعْثِي شيء في شيء إلّا سعد وكان مِمَّن شُكر في الملإ الأعلى وحُمد". فنصب الختم المِنْبَر في ذلك المشهد الأخطر وعلى جبهة المِنْبَر مكتوب بالنور الأَزْهر: هذا هو المقام المُحَمَّدي الأَطْهَر من رُقّي فيه فقد ورثه وأرسله الحَقّ حافظاً لحُرمة الشريعة وبعثه، ووهبت في ذلك الوقت مواهب الحُكم حتى كأني أُوتيت جوامع الكَلِم. [...] ثم رُدِدْتُ من ذلك المشهد النَّومي العَلِيّ إلى العالم السُّفلي فجعلت ذلك الحَمْد المُقدَّس خُطْبة الكتاب"(67).

هل تُشكل "خلْعة الشيخ الأكبر في هذا المَرْكز الأَقْصى" بحسب تعبير ميشيل فالسان توظيفاً (239) مُزْدَوِجاً للواقعة التي جرت له في قُرْطبة سنة 586؟ فهناك أيضاً شاهد ابن عربي أَصْفياء اللَّه مُلتفِّين حوله. هذا أمر مؤكّد، غير أن النبي هُوداً هو وحده الذي تحدَّث إليه بتصريحه هو، وأن النَّبيّ مُحَمَّداً [صلَّى اللَّه عليه وسلَّم] قد بقي في الظِّلّ. تسمح لنا المُقارَنة بين النصوص بأن نُفكِّر أن الأمر يتعلَّق بسلسلة مُرتَّبة من المَراحل التربوية، كلٌّ واحدة منها تُؤكّد المَرْحلة التي سبقتها وتُتِمُّها: فلقد كان هدف الواقعة التي حصلت له في قُرْطبة هو الإعلان بأن هذا الشابَّ الأندلسي قد عُيّن ليكون هو الخاتم المُحَمَّدي. وإن الواقعة التي تمَّت له سنوات بعد ذلك في فاس، ومن المُرَجَّح أن تكون هي الواقعة التي وصفها ابن عربي باسم المِعْراج في الباب 367 في كتاب **الفُتُوحات**، تُؤكّد من جديد هذا الاختيار أو الاصطفاء. والحدث الذي حصل له في مكّة يُمثّل التحقُّق النهائي والرسمي للوعد الإلٰهي، واعتراف جميع الرُّسُل، يعني جميع مُمَثّلي الأُمم السابقة على الإسلام، بعالمية الوظيفة المَنسوبة إلى الشيخ الأكبر، بنوع من البَيْعة لِبَيْت Tabernacle الوَلاية: فالأمر لم يَعُد يتعلَّق بحدث وإنما بِمَجيئ أو قُدُوم، مَجيئ في التاريخ لسرّ مُسجّل في العلم الإلٰهي منذ الأزل. إن خاتم الوَلاية المُحَمَّدية ليس فقط هو الذي يتمظهر في شخصه اكتمال

(67) انظر: حول هذا الحدث نفسه القصيدة المذكورة في الفصل 6 من كتاب **الديوان**، ص333.

وَلاية النبي والذي لا يُمْكِن لأحد بعده أن يبلغ هذه القِمّة التي لا تَقْبَل التجاوُز. بل إنه أيضاً ـ وكان هكذا قبل ظُهُوره على الأرض ـ مصدرٌ لكل وَلاية؛ كما أن مُحَمَّداً [صلّى اللّه عليه وسلّم]، أو بالأحرى الحقيقة المُحَمَّدية، هي مصدر كل نبوة وُجدت منذ نُقطة الصِّفْر من الزَّمان حتى آخر الزَّمان. إن الخاتم ليس فقط ذاك الذي تنتهي عنده سِلْسِلَة ما (الحلقة الأخيرة)، وإنما هو الطابع المَنِيع أو الختم الذي يُطبع على كنز ليحفظه من النُّقْصان. يقتضي الرابط بين وظيفة خاتم الأولياء ووظيفة خاتم الأنبياء مرة أخرى مَزِيداً من التدقيق. لنُكرِّر فنقول إن الأوَّل ليس إلّا نائباً عن الثاني داخل نظام الوَلاية؛ ففي شخص النَّبيّ تكون الوَلاية مستورة بالنُّبُوّة. وفي شخص خاتم الأولياء تَنْبسط وتَعْرِض نفسها بشكل مفتوح. لكن : "[بالرغم ما قد يُتَوَهَّم من عبارات ابن عربي] فإنه لا مَجال للقول بأفضلية خاتم الوَلاية المُحَمَّدية على "خاتم الأنبياء"، لأن هاتين الوظيفتين ترجعان ـ في حقيقة الأمر ـ إلى الحقيقة المُحَمَّدية"[68] (240). وبعبارة أخرى، فإن خاتم الأولياء ليس شيئاً آخر غير الحامل الإنساني لظُهور الباطن العميق للحقيقة المُحَمَّدية في التاريخ، وهو ما يُشير إليه ابن عربي في لُغته الخاصة باسم الوارث. وإن الكنز الذي هو الحارس له قد تَلقّاه من آخر.

هُناك نَصٌّ من **الفُتُوحات** يكشف كما نظن عن خِلْعة ابن عربي، يبيّن بوضوح أن الدرجة القُصْوَى للوَلاية ـ بالرغم من تأويلات خُصُوم ابن عربي ومن بينهم ابن تَيْمِيّة – هي درجة لا تَتَطاول على حُقُوق الرُّسُل والأَنْبياء وسُلْطتهم. يقول ابن عربي: "ولمّا وَصلتُ في جماعة الواصلين من أهل زماني إلى هذا الباب الإلٰهي وَجدتُه مَفتوحاً ما عليه حاجب ولا بَوّاب، فوقفتُ عنده إلى أن خَلَع عليّ خِلْعة الوراثة النبوية، ورأيت خَوْخة مُغلقة فأردت قرعها فقيل لي: "لا تَقْرع، فإنها لا تُفْتح". فقلت: "فلأيّ شيء وُضعت؟" قيل لي: "هذه الخَوْخة التي اختُصّ بها الأَنْبياء والرُّسُل عليهم السلام. ولمّا كَملَ الدين أُغلقت ومِنْ هذا

---

(68) *Sceau des Saints*, pp.176-177، [نقلنا هنا حرفيًّا ترجمة الدكتور أحمد الطيب لهذا المقطع من، كتاب علي (ميشيل) شودكيفيتش، **الوَلاية والنُّبُوّة** أي Sceau des saints، ص137 مرجع مذكور. المترجم].

الباب كانت تُخْلع على الأنبياء خِلَعُ الشَّرائع"[69]. في بعض الأحيان يصف ابن عربي الوَلاية القُصْوى، بأنها هي النُّبوّة العامّة أو المُطلقة[70]. وبالتالي لا ينبغي خلطُها بنُبُوَّة التشريع.

تُشكِّل حِكاية "الخِلعة" التي ذكرنا مَقطعاً عنها أعلاه جُزءاً من خُطْبة **الفُتُوحات**. يصف الباب الأول من هذا الكتاب مَشهداً لم يَقُمْ ابن عربي بتحديد زمني له بدقّة والذي يُمكن على أيّ حال أن نُحدّد تاريخه عند الفترة التي وصل فيها الشيخ الأكبر إلى مَكّة؛ فبجوار الكَعْبة، بَيْتِ اللّه، الذي يُقال بأنه "قلب الوجود" أمام الحَجَر الأسود رمز الصِّراط المُستقيم حصل هذا اللقاء الغريب. يقول[71]: "اعلم أيها الوَلِيّ الحَمِيم والصَّفِيّ الكريم أني لَمَا وصلتُ مَكّة البَرَكات ومعدن السَّكَنات الرُّوحانية والحَرَكات، وكان من شأني فيه ما كان[72]، طُفْتُ ببيته العَتِيق في بعض الأحيان. فبَيْنا أنا أطوف مُسبِّحاً ومُمجِّداً ومُكبِّراً ومُهلِّلاً تارة أَلْتَثِم واستلِم وتارة للمُلتزِم أَلْتَزم إذ لَقِيتُ وأنا عند الحجر الأسود باهِت الفتى الفائت المُتكلم الصامت الذي ليس بحيّ ولا مائت المُركَّب البسيط

(69) **الفُتُوحات**، ج3، ص513. [يُتابع ابن عربي قائلاً: "ثم إني التفتُ في الباب فرأيته جسماً شَفّافاً يكشف ما وراءه فرأيت ذلك الكشف **عين الفهم** الذي للورثة في الشرائع وما يُؤدّي إليه اجتهاد المُجتهدين في الأحكام، فلازمتُ تلك الخَوْخَة والنظر فيما وراء ذلك الباب فجَلِيَت لي من خلفه صور المعلومات على ما هي عليه. فذلك عين الفتح الذي **يجده العلماء في بواطنهم** ولا يعلمون من أين حصل لهم إلّا إن كُوشِفُوا على ما كشف لنا؛ فالنُّبوّة العامة لا تشريع معها والنُّبوّة الخاصة التي بابها تلك الخَوْخَة هي نُبوّة الشرائع. فبابها مُغلق، والعلم بما فيها مُحقَّق. فلا رسول ولا نبي، فشكرت اللّه على ما منح من المِنَن في السِّر والعَلَن."نفسه. المترجم].

(70) [لقد ترجمت كلود عداس النُّبوة المطلقة في معنى "الحُرة" libre وهي في نظرنا ترجمة مُوفقة، إذ إن الحرية عند ابن عربي مقام إلٰهي لا رَبّاني، يعني أنها تفيد فَكّ الارتباط، بخلاف نُبوة التشريع. المترجم].

(71) **الفُتُوحات**، ج1، ص47-51؛ طبعة عثمان يحيى، السفر1، ص218- 230؛ حول هذا المشهد انظر: هنري كوربان Henry Corbin, *L'imagination créatrice...*, pp.213-215؛ ومقال F. Meyier (وهو مقال مُخيِّبٌ للآمال) «The Mystery of de Ka'ba», Eranos Yearbooks, Bollingen Series XXX, vol 2, pp.149-168. إن ترجمتنا وكذلك المُلاحظات مُستلهمة في أغلبها من مقال غير منشور لميشيل فالسان.

(72) هل ينبغي أن نرى في هذه الجملة تلميحاً إلى المشهد أو الواقعة السابقة؟

المُحاط المُحيط. فعندما أبصرته يَطوف بالبيت طَواف الحيّ بالميت عرفت حقيقته ومجازه وعلمت أن الطَواف بالبيت كالصلاة على الجَنازة [...] ثم إنه أطلعني [اللَّه] على منزلة ذلك الفتى ونزاهته عن أين ومتى. فلمّا عرفت منزلته وإنزاله وعاينت مكانته من الوجود وأحواله قبّلت يمينه ومَسَحتُ من عرق الوحي جبينه وقلت له: "انظُر مَنْ طالب مُجالستك وراغب في مؤانستك". فأشار إليّ إيماء ولُغزاً على أن لا يُكلِّم أحداً إلّا رمزاً، وأن رَمْزِيَ إذا علمته وتحقَّقته وفهمته علمت أنه لا تُدركه فصاحة الفُصحاء ونُطقه لا تبلغه بلاغة البُلغاء. [...] فأشار فعلمت، وجَلَّى لي حقيقة جماله فَهُيِّمت، فسُقِط في يدي وغلبني في الحين عليّ. فعندما أفقت من الغِشْية وأرعدت فرائصي من الخَشْية[73] عَلِمَ أن العِلْم به قد حصل. [...] فقال: "انظُرْ في تفاصيل نشأتي وفي ترتيب هيأتي تَجِدْ ما سألتني عنه فيّ مرقوماً فإني لا أكون مُكلِّماً ولا كَلِيماً فليس عِلْمي بسواي وليست ذاتي مُغايرة لأسمائي. فأنا العِلْم والمَعْلُوم والعَلِيم، وأنا الحِكمة والمُحْكم والحكيم".

من هو هذا الفتى الذي تمّ تعيينه تارة كمَلَك وتارة ككائِن بشري؟هل هو "تجسيد للرُّوح القُدس" كما كتب ميشيل فالسان ذلك في دراسة غير منشورة؟ (242) هل هو القَرِين المُنير، و"التوأم السماوي" لابن عربي نفسه كما يذهب إلى ذلك هنري كوربان؟ هل هو التجلّي المُبهر الحاصل له في الموقع الذي وصفه الحقّ بأنه هو بيته؟ إن هذه التأويلات غير مُتناقضة فيما بينها. فهذا الوقوف وجهاً لوجها بين ابن عربي والفتى يفتح ويُضِيء للشيخ الأكبر حقيقته الجوهرية: "وأطلعني على جميع أسمائي فعرفتُ نفسي وغيري"[74]. لكن لم يكن هو الأوَّل، ففي كتابه **الإسراء** الذي كتبه في الفترة المَغْرِبية من حياته، في

(73) يذكّرنا هذا المشهد بصعق موسى عندما طلب النظر إلى اللَّه عند الجبل. قرآن، 7: 134 [قوله تعالى ﴿وَلَمَّا جَآءَ مُوسَىٰ لِمِيقَٰتِنَا وَكَلَّمَهُۥ رَبُّهُۥ قَالَ رَبِّ أَرِنِىٓ أَنظُرْ إِلَيْكَ ۚ قَالَ لَن تَرَىٰنِى وَلَٰكِنِ ٱنظُرْ إِلَى ٱلْجَبَلِ فَإِنِ ٱسْتَقَرَّ مَكَانَهُۥ فَسَوْفَ تَرَىٰنِى ۚ فَلَمَّا تَجَلَّىٰ رَبُّهُۥ لِلْجَبَلِ جَعَلَهُۥ دَكًّا وَخَرَّ مُوسَىٰ صَعِقًا ۚ فَلَمَّآ أَفَاقَ قَالَ سُبْحَٰنَكَ تُبْتُ إِلَيْكَ وَأَنَا۠ أَوَّلُ ٱلْمُؤْمِنِينَ﴾ [الأعراف: 143]، وليس 134 كما هو وارد في هذا الهامش. طبعاً هو خطأ مطبعي فقط، ولكن لابد أن ننبّه إلى ذلك. المترجم].

(74) **الفُتُوحات**، ج1، ص51.

بداية "الإسراء" على آثار النبي الْتقى ابن عربي بهذا الفتى الذي نَاداهُ إذن بهذه العبارات: "قال أنت غَمامة على شمسك، فاعرف حقيقة نفسك"[75].

سيُولَد من هذا الحوار الصامت مع الفتى كِتاب. كذلك فإن كتاب **الفُتُوحات المَكّيّة** الذي يشهد على مصيره الخاص وعلى تجربته الرؤيوية، هو أيضاً، بحسب الشيخ الأكبر، الناقل الأمين لحصيلة كلّ ما شاهده هذا اليوم في صورة هذا الرُّوح. يقول: "فأنا الروضة اليانعة والثمرة الجامعة فارفع ستُوُري واقرأ ما تضمَّنته سُطوري. فما وقفت عليه مني فاجعله في كتابك وخاطب به جميع أحبابك[76] فرفعت سُتُوره ولحظت مَسْطوره فأُبدِيَ لِعَيْنَيَّ نُوره المُوْدَع فيه ما يتضمّنه من العلم المكنون ويحويه. فأوَّل سطر قرأته وأول سِرّ من ذلك السطر علمته ما أذكره الآن في هذا الباب".

لقد تساءل فريتز ماير Fritz Meier في مقال له كُنّا قد أشرنا إليه، وذلك بعد أن قام بتحليل ـ غير واضح تماماً ـ للمُواجهة بين محيي الدين والفتى، عن الدلالة التي يُمكن أن نحصل عليها إذا ما اعتقدنا بأنه "قد قرأ حقًّا كلَّ أبواب **الفُتُوحات المَكّيّة** التي عددها 560 باباً بعد طَوافه sa circumambulation في كتاب فوق طبيعي"[77]. إنه سؤال خطابي مَحْض. لِنُسَجِّلْ أولاً أنَّ الأسرار التي سيدوّنها ابن عربي فَكّ شيفرتها في كائن وليس في كتاب، وهذا التمييز أساسي: فلقد كان أمام الكَعْبة، في مُواجهة واقع تَمثَّل في شخص الفتى ولم يكن على القطع (243) في مُواجهة كلمات تُعبِّر عن هذه الأسرار؛ فالفتى صامت؛ ولكن نشأته ذات النَّمَط الرمزي هي التي تُثير بصورة مُركّبة المَعارف التي يُعتبر الشيخ الأكبر هو المؤتمن عليها ومُفَسِّرها (ومن هنا ضرورة تفصيل هذه المعارف كما يُشير إلى ذلك عنوان هذا الباب)[78]. ومن جِهة أخرى، فإن هذا لا يعني، أيًّا كانت

---

(75) كتاب **الإسراء إلى المقام الأسرى**، حيدرآباد، 1948، ص14. [الصحيح هو الصفحة 4. المترجم].

(76) هذه الجملة غير واردة في طبعة عثمان يحيى النقدية ولكنها واردة في طبعة بولاق، 1329هـ، ص51.

(77) انظر: المُلاحظة رقم 2، ص241 من هذا الكتاب [أي المُلاحظة التي مؤدّاها أن مقاله هذا كان مُخيّباً للآمال. هذا المقال هو: [The Mystery of the Ka‘ba]. المترجم].

(78) [يتعلّق الأمر هنا بالباب الأول من كتاب **الفُتُوحات**، عنوانه هو "في معرفة الروح =

الكيفية التي نُترجم بها هذه الرُّؤيا، إنَّ كتاب ***الفُتُوحات*** *قد اتخذ شكله النهائي في ذهن صاحبه منذ هذه اللحظة.* فكما سنرى هُناك إلهامات خاصة ستتدخَّل في مُناسبات عديدة طوال عملية تقييده الذي امتدَّ على عدد كثير من السنوات، إلهامات لم تكن مُتوقعة بالنسبة لابن عربي نفسه؛ فلقد دفعته أيضاً أسئلةُ مُريديه وأقوالهم إلى أن يفصّل أو يكمّل في هذا المقطع أو ذاك ما كان قد عبّر عنه في مقطع سابق حول الموضوع نفسه. هكذا نراه، وهو يُعالج في نهاية الباب 296 المسألة الدقيقة التي تتعلّق بصفات الأفعال، يشير إلى أن مُلاحظة تلميذه ابن سَوْدَكين دفعته إلى أن يُعالج هذه المسألة هنا بكيفية مُخالفة عن تلك التي قام بها في الباب 2. لكن من المُهم جدّاً أن لا ننسى أنه مهما كان لقاؤه بالفتى جوهريًّا، ومهمًّا كان دوره حاسماً كنُقطة انطلاق تحرير أو تقييد كتاب **الفُتُوحات** فإن ابن عربي كان عارفاً باللَّه قبل هذه اللحظة التي حصل فيها [هذا اللقاء] سنة 598، وأن مذهبه في خُطوطه الكبرى قد وَجَدَ في كتاباته الأولى شكله المُكْتَمِل، الأمر الذي يُفسّر طبعاً إعادة تقييد نُصوص سابقة في كتاب **الفُتُوحات**: كُتَيِّبات أو مُحاولات جزئية أعادها حرفيًّا repris *verbatim* وصارت أبواباً من هذا المَتْن الضخم *l'opus magnum*؛ وكذلك تَمَّ إدماج شذرات من كتب أكثر حجماً (مثلاً كتاب **إنشاء الدوائر**، وكتاب **التدبيرات الإلٰهية**) هُنا وهُناك؛ وكذلك التوسُّع في كتاب أقدم كما هو الحال بالنسبة لأسئلة التِّرْمِذي الشهيرة، التي تحتلّ مائة صفحة مُكتنزة من الباب 73 ولكنها كانت مَسبوقة برسالة مُختصرة ـ هي **الجواب المستقيم** ـ افتتح بها هذا الباب.

يدّعي ابن عربي في عدّة مُناسبات ـ ولقد أشرنا إلى ذلك من قبل ـ بالخاصّية المُلهِمة لعمله والتي تعمّ وتشمل كلَّ تعاليمه، سَواءٌ كانت شَفَوية أو مكتوبة، وهي: "[أن لا نُورد شيئاً منه إلّا من أصل هو مَطلوب لهذا الصّنف الرُّوحاني وهو القرآن]. فجميع ما نتكلَّم فيه في مَجالسي وتَصانيفي إنما هو من حَضْرة القُرآن وخَزائنه، أُعطيت مِفْتاح الفهم فيه والإمداد منه[79]". لكن هذه

= الذي أخذت من تفصيل نشأته ما سطّرته في هذا الكتاب وما كان بيني وبينه من الأسرار"، ص47-51. المترجم].

(79) **الفُتُوحات**، ج3، ص334.

الدعوى، فيما يتعلّق بكتاب **الفُتُوحات** (244) قد كانت أكثر دِقّة: فهو يؤكد أن الإلهام الإلٰهي لا يحكم مَضْمُونَ الرسالة فحسب، وإنما عَرْضَها أيضاً، ومن هنا يُنَبِّهنا إلى غياب التجانُس في ترتيب الأبواب. لقد كتب ابن عربي بصدد الباب 88 وعنوانه هو" في أسرار أُصُول أحكام الشرع" أنه من الأَوْلى تقديمه على الباب الخاص بالعِبادات. يقول: "وكان الأَوْلى تقديم هذا الباب في أول العِبادات قبل الشروع فيها، ولكن هكذا وقع فإنّا ما قصدنا هذا الترتيب...[80]". إن كان تَسَلْسُل الأفكار في كتابه الكبير مُشَوَّشاً ومُحيِّراً في الغالب، فإنه، في المُقابل، يجب أن نعترف لمؤلِّف كتاب **الفُتُوحات** بِرَصانة أسلوب نادر في أدب التصوُّف؛ فالنثر هنا مُباشر ومُختصر[81]، وهو على العُموم أسهل فهماً من نثر بعض كتاباته السابقة مثل كتاب **عَنْقا مُغْرِب** وكتابه الرائع **الإسراء إلى المقام الأسرى** وهما كتابان تستعصي صيغهما الرمزية على كل ترجمة. صحيح أن ماسينيون قد أصدر حُكْماً على هذا الكتاب مُخالفاً لحُكْمنا يقول: "سرد ابن عربي أطروحاته العامّة ورؤاه الشخصية بنبرة باردة وهادئة، في أسلوب آمر ومُركّب ومُثقل بتعابير تقنية، وهو الأسلوب نفسه الذي قدّم فيه المؤشِّرات الثمينة جداً عن الفكرة التي كَوَّنها عن شخصية الحَلّاج"[82].

لا شك أن اللفظة الأخيرة من هذه القَوْلة تُقدم لنا مفتاحاً لفهم موقف ماسينيون تجاه ابن عربي: فمؤلِّف كتاب **آلام الحلّاج** *Passion*, لم يسمح أبداً لمؤلِّف كتاب **الفُتُوحات** بتلك التحفُّظات التي صاغَها في مناسبات عديدة حول الحَلّاج. من المؤكَّد أنه "آمر" إذا ما فهمنا من هذا أن ابن عربي يُعبِّر بِسُلطة *l'auctoritas* ذاك الذي قاده طريقه إلى حقّ اليقين، وذاك الذي عندما يصف أحوال الطريقة ومراتبها يرتكز على ما اختبره وجَرَّبه في كل واحدة منها. لكن هل هو "بارد" ؟ هل هو هادئ؟ عند ابن عربي ـ وفي **الفُتُوحات** على الخصوص - نجد بأنه لا نُور بلا حَرارة ولا مَعرفة بلا حُبّ؛ فاستحضار شُيُوخه وأصحابه

---

(80) **الفُتُوحات**، ج2، ص163؛ انظر أيضاً، **الفُتُوحات**، ج1 ص 59؛ ج2، ص209، 216؛ ج3، ص 456؛ ج4، ص74، إلخ.

(81) انظر: بصدد هذا الموضوع، **الفُتُوحات**، ج1، ص597 حيث يؤكد ابن عربي بأن مذهبه "في هذا الكتاب الاقتصار والاختصار" ؛ انظر أيضاً: **الفُتُوحات**، ج1، ص391.

(82) *Passion*, 2, p.414.

غالباً ما يكون مَشحوناً بالعاطفة. ورأفته كونية: فَفُتُوَّة الوَلِيّ، ينبغي بالنسبة إليه أن تتسع لتشمل جميع المخلوقات بما في ذلك النبات والمعادن(83). أما فيما يتعلّق بالاستعمال المُثْقَل والكَثِيف في نظر ماسينيون (245) للمُصطلحات التقنية داخل المَتْن الأكبري عُموماً وفي الفُتُوحات خُصوصاً، فإن هذا أمر يبدو لنا مبرَّراً تماماً بِهَمّ الانشغال بالتدقيق، داخل عمل يَتوجّه قصداً إلى نُخبة لا تشكل فيها هذه الخُصوصيات في الاصطلاح عائقاً أمام الفهم، بل العكس.

" هذا هو المقام المُحَمَّدي الأَظْهر مَنْ رُقّي فيه فقد وَرِثه وأرسله الحقّ حافظاً لحُرْمة الشريعة وبعثه". يُمكن أن نقول بمعنى ما، إن حياة الشيخ الأكبر بكاملها - وتعاليمه كلها - وهما لا تنفصلان فيما بينهما - تجدان معناهما داخل هذا المنصب الذي يُتَوّج "مِنْبَر الطَّرْفاء" ضمن هذه الواقعة الكبرى في مَكّة، [أو في هذه المُكاشفة القَلْبية في حَضْرة غَيْبية]. فمن جِهة، تُحَدِّد [هذه الواقعة] مَقام ابن عربي داخل دائرة الوَلاية، مقام الوَارث المُحَمَّدي الأَظْهر، المُوصى له بجميع العلوم التي لا تُسْتَمَدّ حصراً من نُبُوّة التشريع. ومن جِهة أخرى، إنها تُبيّن وتُظهر شعوره بتحمُّل رسالة المُحافظة على الشريعة في قلب الأمة. عندما نعلم أن الشريعة مُكافئة للحقيقة في نظر ابن عربي حيث يقول: "فعين الشريعة عين الحقيقة" ثم قوله بعد هذا : "فالحقيقة عين الشريعة(84)"، فإننا نرى مُباشرة ماذا يدلّ عليه كل هذا. إن المُحافظة على الحقيقة تعني إذن المُحافظة للأجيال المُقبلة على وُلُوج كمال الإرث النبوي الوحيد القابل للانتقال الذي هو الوَلاية. ولأن ابن عربي يُلِحّ بما فيه الكفاية حول هذه النُّقطة التي سنعود إليها(85)، فإن وظيفته لا يُمكن بأي حال من الأحوال أن تختلط مع رسالة النبي ـ المُشَرِّع؛ فالوحي قد اكتمل وأُغلق، والشريعة قد تَمَّت واكتملت. فدوره إذن يقوم على جمع كُنُوز

(83) **الفُتُوحات**، ج2، ص283. [؟]

(84) **الفُتُوحات**، ج2، ص562-563؛ انظر: بصدد هذا الموضوع M. Chodkiewics, *la Lettre et la loi*, pp.27-29. [كلا القولين أعلاه واردان في الصفحة 563. أما في الصفحة 562 فنجد القول التالي: "والشريعة من جملة الحقائق فهي حقيقة لكن تُسَمَّى شريعة، وهي حق كلها والحاكم بها حاكم بحقّ". المترجم].

(85) انظر: على سبيل المثال، **الفُتُوحات**، ج2، ص24، 84، 531؛ ج3، ص456؛ ج4، ص75.

الحِكَم من أجل المُحافظة عليها والتي رأى نفسه قد مُنح ووُهب ضمان نقلها عبر المكان والزمان حتى مجيء "خاتم الأولاد" الذي سيكون في الآن نفسه، تِبْعاً للفَقْرة الأخيرة من الفَصّ الثاني من **فُصُوص الحِكَم** آخرَ إنسان يُولَد على هذه الأرض وآخر وَلِيّ. ولكي يُحقّق ابن عربي هذه المُهِمّة شرع في [كتابة] هذا التركيب المَذْهبي الرائع والضخم الذي يُقدمه لنا كتاب **الفُتُوحات**: فلقد حرّره بين سنة 599/ 1202 وسنة 629/ 1231 ثُمَّ نَقَّحه وزاد عليه بين سنة 632/ 1234 وسنة 636/ 1238. هذا العمل ـ الذي في طبعته الأصلية (246) لا يَقِلُّ عن سبعة وثلاثين سِفْراً[86] ـ يعرض جميع المُعطيات المُتعلِّقة بالشريعة ـ الحقيقة. لا شيء يغيب عن هذا الكتاب لا "حرفية" الشريعة ولا "روحها": انطلاقاً من المفاهيم الأساسية للفِقه التي تمّ عَرْضُها بوضوح وبصُورة مُتماسكة في أربعمائة وخمسين صفحة من الصفحات الأخيرة في الجزء الأول من طبعة القاهرة، وصولاً إلى السُّنَّة (النبوية) الحاضرة في كلّ مكان من هذا الكتاب والتي عالجها ابن عربي بشكل خاصّ في «باب الوصايا»، الذي يختم به الكتاب، مُروراً بالمذهب الميتافيزيقي والمنهج التربوي أو التعليمي المَعْرُوضَيْن في أكثر من خمسمائة باب. إن كتاب **الفتوحات المكية**، هو حقًّا خُلاصة غير مسبوقة للعلوم الروحانية التي يُشَكِّل نقلُها الأمين للأُمّة شرطاً لبقائها ـ تلك الأمة التي لن تستمرّ في الوُجود بدون حُضور الأولياء في صَمِيمها.

لكن لكي يقوم ابن عربي بذلك وجد نفسه مُضطراً للتصدي لعمل مُعجم ولتدقيق وإحصاء وتهذيب الاصطلاحات الغزيرة الخاصة بالتصوُّف: من هنا كثرة وتواتُر الاصطلاحات وتعاريفها التي طالما أزعجت ماسينيون. هُناك سِمَتان تطبعان هذه المُراجعة للمُعجم التقني للتصوُّف: السِّمة الأولى؛ تتمثّل في انشغال ابن عربي بتفضيل صارم للمُصطلحات التي تقوم على الاستعمال القُرآني أو على استخدام لها في الحديث: وهكذا [على سبيل المثال] جعل العِلْم فوق المَعْرفة

(86) حول تحرير كتاب **الفُتُوحات**، انظر الطبعة النقدية لعثمان يحيى، السِفْر 1، «المقدّمة». [نشير إلى أن عثمان يحيى لم يُحقق إلّا 14 سِفراً من هذا الكتاب الضخم، نظراً لإدانة هذا العمل من طرف الجامع الأزهر بمصر. كما نُشير أيضاً إلى أن هذا التحقيق وقف عند الصفحة 114 من الجزء الثاني لكتاب **الفُتُوحات**، طبعة بولاق. المترجم].

قالِباً التراتبية التقليدية لهذين اللفظين، اللفظ الأول منها وارد في القُرآن والثاني ليس كذلك. فضلاً عن ذلك، إن اللّه [سُبحانه] قد وصف نفسه بالعالِم أو العَليم ولكن لم يَصِفْ قطّ نفسه بالعارِف[87]. والسمة الثانية؛ إدراكها دقيق جداً، فيها يتمّ التعبير على المُستوى المُعجمي عن ماهِيّة مذهب الشيخ الأكبر نفسها، وهي ما أطلقت عليه سعاد الحكيم التي نَدين لها بأول تحليل منهجي لاصطلاحاته[88] اسم مِعْراج الكلمة، "صُعود" للمُصطلحات التقنية التقليدية يستهدف الدفع بها من دلالة فينومينولوجية أو منهجية إلى دلالة ميتافيزيقية خالصة. ومن بين الأمثلة الكثيرة على ذلك لفظة الخَلْوة، التي تُشير مبدئيًّا إلى مُمارسة "العُزْلة"، ولكنها بالنسبة لابن عربي (247) لا تنطبق إلّا على الوحدة الأزلية للذات الإلٰهية التي إزاءها لا يكون كلّ ما سِوَى اللّه ـ أي كلّ ما هو مُدْرَك من طرف المَخْلوق العَرَضي "آخر غير اللّه" ـ إلّا وهماً. نفس هذا التوجّه المُلحّ نحو الوحدة يظهر أيضاً في الطريقة الفريدة التي قام بها ابن عربي في الفصل الثاني من فصول **الفُتُوحات** السبعة[89]، وهو فصل «المُعامَلات»، بجردة للسلسلة التقليدية للمَقامات، مثل التَّوَكُّل، والشُّكْر والصَّبْر، إلخ. جميع هذه المفاهيم تتضمّن ثنائية، ومن ثَمَّ نَقْصاً ينبغي رفعه. لهذا السبب يكون كلّ وصف لمقام من هذه المقامات متبوعاً، بصورة مُضادة، بِتَرْك ما تمّ إثباته من قبل ـ هذا من الباب 118 إلى الباب 175: يلي مقامَ العُبودية مقامُ تَرْك العُبودية، ويلي مَقامَ الإخلاص مَقامُ تَرْك الإخلاص، وهكذا. ومن ثم فالترك في المقام الثاني لكل واحد من هذه الأزواج يترجم عن تجاوز للحُدود المُلازمة للأول. فمَنْ يقول "عُبودية" يطرح بالفعل في نفس الوقت وجود "رُبوبية"، إذن يميّز بين "سَيِّد" و"عَبْد". وبالتالي، فإنه يظلّ سَجِين الكثرة، مهما عَلَت مَرتبته الرُّوحانية، وأنه يتوجَّب عليه بالتالي أن يتخلّى تِباعاً عن كل هذه المقامات حتى يصل إلى

(87) **الفُتُوحات**، ج1، ص134، 718؛ ج2، ص 318؛ ج4، ص45.

(88) سعاد الحكيم، **المعجم**، بيروت، 1981.

(89) [يتألف كتاب **الفُتُوحات** من ستة فصول وهي: الفصل الأول في «المعارف»، الثاني في «المُعاملات»، الثالث في «الأحوال»، الرابع في «المنازل»، الخامس في «المُنازلات»، والسادس في «المقامات»، ومجموع أبوابه هي 560 باباً. المترجم].

"اللامقام"، إلى حيث لا يقوم إلّا الواحد بلا ثانٍ، إلى حيث "وحدَهُ لا شَرِيكَ له"(90).

لنُسجِّلْ عابرين أن هذه الأمثلة تُبيّن أن الشيخ الأكبر عندما كان يغيِّر ويوسِّع من معنى الألفاظ المُستعملة في تصوُّف القرون السابقة لم يَنْحت بلا رَوِيّة مُصطلحات جديدة ـ وهو يذكر في الغالب أسماء أولئك الذين أدخلوها في تعبير أهل اللّه la Koiné ومنهم سَهْل التُّسْتَري، الجُنَيْد، الحَلّاج (بالنسبة لهذا الأخير في هذه الحالة الزوج: طول/عرض)، إلخ. فمن بين ما يقرب من 900 كلمة وعبارة قامت سعاد الحكيم بإحصائها أغلبها مُشاهَد في النصوص السابقة؛ ومن جِهة أُخرى، قد تَمَّ تعريفُها عُموماً في مُناسبات عديدة (ونحن لا نُفكِّر هنا في كتاب **اصطلاحات الصُّوفية** الذي لم يكن سوى مُختصر مدرسي أُعيد إنتاجه ـ في نظام عَكْسِيّ ـ في الباب 73 من **الفُتُوحات**) باللجوء إلى تأييد من النصوص ومن الاشتقاق اللغوي. وإن وَجَدَ القارئ نفسه أمام صُعُوبات فإن ذلك ناتج بالأَوْلى من الاستعمالات غير التِّقْنية لهذه الكلمات نفسها. إن المِثال البارز عن هذا المُشكل الأخير ـ طبعاً هو مُشكل غير خاص بالعمل الأكبري ولكنه عند ابن عربي مُزعج بشكل خاصّ ـ هو كلمة "وجود"؛ فهذه الكلمة يُمكن أن تُثير في مساحة لا تتعدَّى بضعة أسطر الكثير من التَّصَوُّرات: كاسم فعليّ لـ وَجَدَ الذي هو "عَثَرَ على"، ومثل تعيين العالَم المَخْلوق في تعارُض مع خالقه، وكذلك مثل تعبيره عن الوجود الماهَوِيّ أو المُشار إليه existence أو كما يستخدم للدلالة الحصرية stricto sensu على الوجود المُطْلَق l'Être (= actus essendi). إن هذا التعدُّد الدلالي الذي هو واحد من المزايا الخطيرة للُّغة العربية هو المَسؤول جُزئيًّا عن الأخطاء التي يرتكبها خُصُوم ابن عربي، ولكن أيضاً بعض المُدافعين عنه، حول تأويل مفهوم وَحْدَة الوُجُود (لنذكر أن هذه العبارة لم يستعملها ابن عربي، ويبدو أن أَوَّل من استعملها وبصورة نادرة جداً هو صدر الدين القُونَوي في كتاب **مَفاتيح الغَيْب** وكتاب **النَّفَحات الإلٰهية**، ثم من طرف ابن سَبْعِين، وخُصوصاً من طرف الفَرْغاني في شرحه لـ **تائيّة** ابن الفارِض. غير أننا نُؤكِّد أن ابن تَيْمِيّة، بِنِيّة

(90) حول مفهوم المقام (أو المُقِيْم)، انظر: **الفُتُوحات**، ج3، ص105، 500، 506؛ ج4، ص28.

أو قصدِ سِجالي هو الذي عَمَّم استعمال هذا المفهوم باعتباره هو الشعار المُحدَّد للميتافيزيقا الأكْبَرية). كذلك يُمكن لكلمة حَقّ التي تَدُلّ على "الله" - وهي عكس كلمة الخَلْق (المخلوق) وهو تَضادّ تقليدي في اللُّغة العربية - ولكن أيضاً تَدُلُّ على "الواقع" و"الحقيقة" و"الحقّ" (مفرد حقوق)... - أن تلقى تردُّدات مُزْعجة أحياناً، غير أن كثرة دَلالاتها لها نتائج أقل إغضاباً.

من الأكيد أنه ليس مِنْ باب الصُّدفة أن يجد الشُّرُوع في تجميع وتمتين الإرث المَذْهبي أو العقَدي الإسلامي موقعه في واحدة من الفترات الأكثر مأساوية من تاريخ العالم الإسلامي؛ فقلد كانت علامات الهزّات الكُبْرى مَلْحوظة في كلّ مكان، وقد التقى بها ابن عربي في طريقه من الأندلس إلى المشرق: حروب الاسترداد (سقوط الأندلس) في الغرب، الصليبيون ومن بعدهم المَغْول في الشرق الذين ألحقوا الأضرار في صَرْح دار الإسلام، صَرْح مُتَصدِّع يكاد ينهار تماماً. لقد كان الخليفة الناصر، مُعاصِر ابن عربي، على وَعْيٍ تامٍّ بذلك، وقد حاول على طريقته أن يُعيد بِناءه ويقوّي أُسُسَه. غير أنها مُحاولَة لم تَدُم: فالمسيحيون في الأندلس فرضوا سيطرتهم على كامل البلاد (سَقطت إشبيلية بعد سنوات قليلة من مَوْت محيي الدين سنة 646/ 1248)، (249) والمَغُول في الشرق، هم أخطر عدوّ واجهه العرب (ضربوا عُنُقَ الخليفة سنة 656/ 1258).

كذلك فإنه في نهاية سنة 598 التقى الشيخ الأكبر أمام الكَعْبة بتلك التي ستُلهمه أروع قصائده. فبينما كان في ليلة يَطوف بالبيت وهزَّه حالٌ كان يعرفه، وحَضَرَتْه أبيات أنشدها بصوت عالٍ يُسمعها لنفسه ولِمَن يَليه فإذا به يشعر كما يقول: "بضربة بين كَتِفي بكفٍّ أَلْيَن من الخَزّ فالتفتُّ، فإذا بجارية من بنات الرُّوم لم أَرَ أحسن وجهاً ولا أعذب مَنطقاً، ولا أَرَقَّ حاشيةً، ولا أَلْطَف معنى، ولا أَدَقَّ إشارة، ولا أظرفَ محاوَرة منها قد فاقت أهل زمانها ظَرْفاً وأدباً وجَمالاً ومعرفةً فقالت: يا سيدي كيف قُلْتَ؟[91]". لقد أسمع بل أنشد ابن عربي هذه الأبيات الأربعة واحداً تِلْو الآخر لهذه الشابة الفارسية فشرحت له هذه الأبيات

(91) ترجمان الأشواق، طبعة بيروت، 1961، «المقدّمة»، ص11. [هذه الأبيات التي كان ابن عربي ينشدها بصوت عالٍ هي: =

الأربعة الواحد تِلو الآخر. مندهشاً أُعجب ابن عربي بفكرها الثاقب وببصرها النافذ، سألها عن اسمها فقالت "قُرّة العَيْن". ثم بعد ذلك يحكي ابن عربي قائلاً: "ثم سلَّمَتْ وانصرفَتْ ثم إني عرفتُها بعد ذلك وعاشرتُها". لقد وصف الشيخ الأكبر تلك التي هي بالنسبة إليه ما ستكونه بياتريشا Béatrice بالنسبة لدانتي Dante[92] بأسماء وألقاب مِنْها "طفلة هَيْفاء" و"عَيْن الشمس": إنها نِظام بنت الإمام بمَقام إبراهيم التي التقى بها عند نُزوله بمَكّة يقول: "فإني لما نزلتُ مَكّة، سنة خمسمائة وثمانٍ وتسعين ألفيتُ بها جماعة من الفُضَلاء، وعِصابة من الأكابر الأُدَباء والصُّلحاء بين رجال ونساء، ولم أرَ فيهم، مع فضلهم، مشغولاً بنفسه، مشغوفاً فيما بين يَوْمه وأَمْسه، مثل الشيخ العالم الإمام، بمَقام إبراهيم [عليه السلام، نزيل مَكّة البلد الأمين مَكِيْن الدين] أبي شُجاع زاهر بن رُسْتَم الأصْفَهاني رحمه اللّه، وأخته المُسِنّة العالمة شيخة الحِجاز، فَخْر النِّساء بنت رُسْتم[93]"؛ فعن أبي شُجاع سمع ابن عربي مُصنَّف حديث التِّرْمِذي[94] وعن أخته فَخْر النِّساء أخذ إجازةً عامةً. أما عن بنته نِظام الإلهامَ الذي دفعه سنوات

=

ليتَ شعري هل دروا	أيّ قَلْبٍ مَلكُوا
وفؤادي لَوْ دَرَى	أي شِعْبٍ سَلَكُوا
أتُراهم سَلِموا	أم تُراهم هَلِكُوا
حارَ أربابُ الهَوَى	في الهَوَى وارتبكُوا

عندما سمعت هذه الجارية الأبيات قالت: كيف قُلتَ؟ فذكر لها البيت الأول فقالت: عجباً منك وأنت عارف زمانك تقول مثل هذا؟ أليس كل مَملوك مَعروف؟ وهل يَصُحّ المُلك إلّا بعد المعرفة وتمنّي الشعور يُؤْذِن بعدمها، والطريق لسان صدق فكيف يجوز لمثلك أن يقول مثل هذا. قل يا سيدي فماذا قلت بعده؟". فذكر لها البيت الثاني فالثالث فالرابع...... المترجم].

(92) لنذكر بصدد هذا الموضوع أن أسين بلاثيوس قد حاول في كتاب أُثِير حوله نقاش كبير أن يُبرهن على أن كتاب الكوميديا الإلٰهية قد استُلْهِم بشكل كبير من بعض الأعمال الأكْبَرية، ولاسيّما كتاب الإسراء؛ انظر *La Escatologia en la Divina Comedia*, Madrid, 1919؛ انظر أيضاً: R.Guénon, *L'esotérisme de Dante*, Paris, 1984, pp.39-43، وكذلك Massignon, *Opera minora*, I, p.57-81.

(93) تُرْجُمان الأشواق، ص7.

(94) [يقول ابن عربي "فأما الشيخ فَسَمِعْنا عليه كتاب أبي عيسى التِّرْمِذي". من تصانيف =

بعد ذلك (250) إلى تقييد كتابه **تُرْجُمان الأشواق**، فيقول: "فكل اسم أذكره في هذا الجزء فعنها أُكَنّي وكلّ دار أَنْدُبُها فدارَها أعني، ولم أَزَلْ فيما نظمته في هذا الجزء على الإيماء إلى الواردات الإلٰهية والتنزُّلات الرُّوحانية[95]..." . لقد كانت احتياطات الشيخ الأكبر هذه بلا جدوى؛ إذ إن فُقهاء حَلَب اتَّهموه بكونه قد تَسَتَّر بغطاء القصائد الصوفية كي يُنتج قولاً في الغَزْل والتَّشْبيب[96]. لقد قَرَّر ابن عربي بأن يقوم بتقييد أوراق يشرح فيها كتابه **ترجمان الأشواق**[97]، حيث يُبيّن ويكشف عن الدلالات الرُّوحانية التي تحملها العبارات التي تنتمي عادة إلى ديوان الشِّعر الغزلي.

فيما يتعلَّق بتاريخ تقييد قصائد كتاب **تُرْجُمان الأشواق** فإنه لا يجب لبعض الأسطر من المقدمة التي أشرنا إليها أعلاه حيث يوضح ابن عربي بأنه قد التقى بأبي شُجاع سنة 598 أن تُسقطنا في الخطإ. فكما بَرهن نيكلسون على ذلك[98]، مُرتكزاً على «مقدّمة» التنقيح الثاني والثالث [المَخْطُوطة المؤلِّف ومَخْطُوطة مكتبة ليدن] أن ابن عربي قد قيّد هذا الكتاب سنة 611 خلال شهور رَجَب وشَعْبان ورَمَضان في مَكّة. إننا نُضيف إلى حُجَج المُستشرق الإنكليزي حُجّتين أُخْرَيَيْن: ففي مستوى أَوَّل نُلاحظ أن ابن عربي في هذا التمهيد نفسه قد ذكر أبا شُجاع وهو يَتَرحَّم عليه، الأمر الذي يعني أن **تُرْجُمان الأشواق** قد كُتب بعد وفاة هذا

= التِّرْمِذي هُناك كتابه **الجامع الكبير** المعروف باسم **صحيح التِّرْمِذي في الحديث**. المترجم].

(95) نفسه، ص9.

(96) نفسه، ص10 [يقول: "وكان سبب شَرْحي لهذه الأبيات أن الولد بدراً الحَبَشي والولد إسماعيل بن سَوْدَكين سألاني في ذلك، وهو أنهما سَمِعا بعض الفُقهاء بمدينة حَلَب يُنكران هذا من الأسرار الإلٰهية، وأن الشيخ يَتَسَتَّر لكونه منسوباً إلى الصَّلاح والدين، فشرعتُ في شرح ذلك." ص9، المترجم].

(97) يتعلَّق الأمر بشرح يَحْمل عنوان **ذخائر الأعْلاق**، يوجد على حاشية **تُرْجُمان الأشواق** في طبعة بيروت، 1961.

(98) انظر: ترجمة نيكلسون لكتاب **تُرْجُمان الأشواق**، لندن، 1978، ص4-6. لم يأخذ عثمان يحيى في كتابه **مؤلَّفات ابن عربي، تاريخها وتصنيفها**، *R.G.*، رقم 767 ملاحظة هذا المستشرق الإنكليزي بالاعتبار، إذ إنه اعتبر سنة 598 هي تاريخ كتابة **تُرْجُمان الأشواق**.

الأخير سنة 609/ 1212[99]. وفي مستوى ثانٍ يذكر ابن عربي في مُناسبات عديدة مدينة بغداد وبعض المواقع[100] منها في قصائده. والحال أن ابن عربي لم يَزُرْ عاصمة الخلافة أوَّل مَرّة، إلّا في عام 601/ 1204؛ ولنتذكر أنه في سنة 598 لم يعرف من الشَّرْق إلّا مصر وفلسطين والحِجاز. من بين المَواقع أو المَحلّات المَوجودة في بغداد والمذكورة في **تُرْجُمان الأشواق** دارُ الفَلَك وهي وَقْف للنِّساء المُتعبِّدات، وهي دار توجد، كما يُحدِّد ابن عربي ذلك في شرحه، (251) على شاطئ دِجْلة بالقرب من المُسَنّى[101]. إن ماسينيون وهو يرتكز على هذا البيت وعلى أبيات أخرى فيها ذِكر لبغداد اعْتَقد بأنه قادر على أن يُثبت بأن نِظام مُلْهِمة ابن عربي كتابه **تُرْجُمان الأشواق** والذي أهداه بمعنى ما إليها، قد كانت بهذه الدار الخاصّة بالنساء المُتَعَبِّدات، أَوَّل صَرْح في الإسلام[102]. إن لم يكن هذا الأمر مُستحيلاً ـ طبعاً يُمكن أن نتصوَّر بأنها بعد موت أبيها سنة 609هـ قد ذهبت لتعيش في هذا الرِّباط ـ فإن هذه التلميحات تبدو لنا فَضْفاضة وغير كافية من أجل أن نكون قطعيين حول هذه النُّقْطة. وفي المُقابل فإنَّ مَقْطعاً من كتاب **مُحاضرة الأبْرار** يجعلنا نميل إلى الاقتناع بأن المرأة التي كانت بالرِّباط والتي أشار إليها الشيخ الأكبر في هذه الأبيات ليست هي نِظام، وإنما واحدة من زوجاته؛ ففي هذا النصّ[103] حيث استعاد بعبارات مُماثلة تقريباً لتلك التي

---

(99) **شَذَرات**، 5، ص37.

(100) انظر: على سبيل المِثال 3، v 10؛ XXX، v، 35؛ LIV، v 1-6؛ LVI، v، 1؛ LXI، v، 1.

(101) **ذَخائر الأعْلاق**، على حاشية **تُرْجُمان الأشواق**، بيروت، 1961، ص184، LIV ["المُسَنّى دار الإمام رضي اللّه عنه"، ص146 وليس 184.
البيت الشعري المقصود هنا هو:

فيا حاديَ العِيسِ عَرِّجْ بنا ... ولا تعْدُ بالفُلْك دار الفَلَكْ

أَعَلَّك دارٌ على شاطئ ... بقُرب المُسَنّى وما عَلَّلَكْ

المترجم].

(102) *Passion*, 2, p.145.

(103) **مُحاضرة الأبْرار**، ج2، ص32-34 [انظر أيضاً: طبعة دار صادر، المجلد الثاني، ص56-58. المترجم].

وردت في كتاب **تُرْجُمان الأشواق** ظروف لقائه بنِظام وهو يُطَوِّف بالكَعْبة، ذَكَر الأبيات الأربعة الأولى من كتاب **تُرْجُمان الأشواق**، وأدرج بين القصيدة الثانية والقصيدة الثالثة المُلاحظة التالية: "وكان لنا أَهْلٌ تَقَرُّ العَيْن بها ففرَّق الدَّهْر بيني وبينها فتذكَّرتها، ومنزلها بالحَلْبة ببغداد فقلت..."[104]. لا يُمكن أن تكون هذه الزوجة هي نِظام، فصِيغة هذا المقطع، والعِبارات التي وصف بها ابن عربي نِظام في **تُرْجُمان الأشواق** تَحُول في رأينا دون مثل هذا التأويل[105]. أيّة امرأة يتعلَّق بها الأمر إذن؟ إننا لن نتمكَّن في الحالة الراهنة من بحثنا من الإجابة عن مثل هذا السؤال الذي تبدو أهمّيته ثانوية تماماً. فأيًّا كان المصير التاريخي لنِظام فإننا نَدين لها بهذا العمل الرائع في الشعر الصوفي العربي، وخُصوصاً هذه الأبيات المشهورة التي نظمها الشيخ الأكبر شعراً وهي:

لقَدْ صارَ قَلْبي قابِلاً كُلَّ صورةٍ فمَرْعًى لغُزْلانٍ ودَيْرٌ لرُهْبانِ

وبَيْتٌ لأَوْثانٍ وكعبةُ طائفٍ وأَلْواحُ تَوْراةٍ ومُصْحَفُ قُرآنِ

أَدينُ بدِينِ الحُبِّ أَنّى توجَّهتْ رَكائبُه فالحبُّ[106] دِيني وإيماني[107]

---

(104) [في طبعة دار صادر هُناك إشارة إلى الحَلّة وليس الحَلْبة. غير أن اسم الحَلْبة ورد في الصفحة 21 حيث نجد البيت التالي:

وَسَلْهُنَّ هَلْ بالحَلْبةِ الغادةُ التي تُريكَ سَنا البيضاءِ عِنْد التَّبَسُّمِ

أما القصيدة الأولى فهي الأبيات الأربعة الأولى التي شرحها في **ذَخائر الأعلاق**؛ والقصيدة الثانية من 13 بيتاً مطلعها:

ما رَحَّلُوا يَوْمَ بانوا البُزْلَ العِيسى إلّا وقَدْ حَمَلوا فيها الطَّواوِيسا

والحَلْبة هي مَحلّة ببغداد والقصيدة الثالثة من 10 أبيات ومطلعها هو:

خليليَّ عُوجا بالكَثِيبِ وعَرِّجا على لَعْلَعٍ واطلب مياه يَلَمْلَمِ

مُحاضرة الأبْرار، المجلد الثاني. المترجم].

(105) عن علاقات ابن عربي مع نِظام، انظر: H. Corbin, *L'imagination créatrice*...,pp.110-117.

(106) [الصحيح فالدين ديني وإيماني. انظر: طبعة دار الكُتُب العلمية، بيروت، الطبعة الأولى، 2000، ص36. وربما الأصح هو: فالدين حبي وإيماني. المترجم].

(107) **تُرْجُمان الأشواق**، XI، الأبيات 13-16، ص43-44، ترجمة هنري كوربان، **الخيال الخَلّاق...**، ص109.

في ظِلال الكَعْبة

يـا رَحْـمَـةَ الـلّـهِ لِـلْـعِـبـادِ أَوْدَعـكِ الـلّـهُ فـي الـجَـمـادِ

يـا بَـيْـتَ ربّـي يـا نُـور قـلـبـي يـا قُـرّة الـعَـيْـنِ يـا فـؤادي

يـا سِـرَّ قـلـبِ الـوُجُـودِ حَـقّـاً يـا حُـرْمـتـي يـا صَـفـا وِدادي

يـا كَـعْـبَـةَ الـلّـهِ يـا حـيـاتـي [يا مَنْهج السَّعدِ يا رَشادي][108]

تحْتَلُّ الكَعْبة، كما أمكن لنا مُلاحظة ذلك في الصفحات السابقة، موقعاً مَركزياً في الأحداث التي تُغطِّي هذه الإقامة الأولى لابن عربي في مكة؛ فبينه وبينها علاقات دقيقة وعجيبة تتجاوز وتفوق تلك التي تربط، عادة، الحاجَّ ببيت اللّه. إن الكَعْبة، مثل أي شيء آخر في الكَوْن، هي في نظر ابن عربي، كائن حَيّ يَنْطق ويَسْمع. لكن ألم يُفاجَأ عندما نادته يوماً وطَلَبَتْ منه يوماً أن يَطُوف حولها في نفس الوقت الذي ألحَّ عليه زَمْزَم أن يشرب من مائه، وهو طَلَب - يقول ابن عربي- قد نَطَقه كل منهما بصورة مسموعة[109]. خاف ابن عربي من أن يكونا عليه حِجاباً عن القرب الإلٰهي وذلك لعظيم مكانتهما من الحقّ فعارضهما باحتشام في صورة أبيات شعرية[110]. فبحسبه، وبالرغم من عظيم

---

(108) **الفُتُوحات**، ج1، ص701.

(109) **الفُتُوحات**، ج1، ص700، "سؤال نُطْق مَسْمُوع بالأُذُن" [يقول: "ولقد نظرت يوماً على الكَعْبة وهي تسألني الطواف وزَمْزَم يسألني التضلُّع من مائه رغبة في الاتصال بالمؤمن سؤال نُطْق مسموع بالأذن ...". المترجم].

(110) [عدد هذه الأبيات 12 مطلعها هو:

يـا كَـعْـبَـة الـلّـه ويـا زَمْـزَمَـهْ كَمْ تسألاني الوَصْلَ صَهْ ثُمّ مَهْ

وآخرها هو =

مكانة الكعبة، فإن مرتبة الكَعْبة كمكان لتجلّي الحقائق الإلٰهية هي أَدْنى من مرتبته[111]. لقد قَرَّرت الكَعْبة وقد جرحتها أقوال ابن عربي هذه، بأن تنتقم لنفسها منه. في ليلة باردة ومُمطرة بينما كان ابن عربي وحده في الحَرَم، وهو قد شرع في الطَّواف، إذا بالكَعْبة تَمْنَعُه من الطَّواف وتسعى إلى سَحْقه. يقول: "فلمّا كنتُ في مُقابلة المِيْزاب من وراء الحَجَر نظرتُ إلى الكَعْبة فرأيتها فيما تَخيَّل لي قد شَمَّرَتْ أذيالها واستعدت مُرتفعة عن قواعدها، وفي نفسها إذا وصلتُ بالطَّواف إلى الرُّكْن الشامي أن تدفعني بنفسها وترمي بي عن الطّواف بها وهي تتوعَدني بكلام أسمعه بأذني، فجزعتُ جَزَعاً شديداً، وأظهر اللّه لي منها حَرَجاً وغَيْظاً بحيث لم أقدر على أن أبرح من موضعي ذلك، وتستَّرتُ بالحَجَر ليقع الضرب منها عليه جعلته كالمِجَنّ الحائل بيني وبينها، وأسمعها واللّه وهي تقول لي: "تَقَدَّم حتى ترى ما أصنع بك، كم تضع من قَدْري وترفع من قَدْر بني آدم وتُفَضِّل العارفين عليّ وعِزَّةِ مَنْ له العِزَّةُ لا تركتُك تَطُوف بي". فرجعت مع نفسي وعلمت أن اللّه يريد تأديبي فشكرت اللّه على ذلك وزال جَزَعِي الذي كنت أَجِدُه، وهي واللّه فيما يُخَيَّل إلي قد ارتفعت عن الأرض بقواعدها مُشَمّرة الأذيال كما يَتَشَمَّر الإنسان إذا أراد أن يَثِبَ من مكانه يجمع عليه ثيابه [...]

= ما أَعشَقَ القَلْبَ بذاتي وما أشدَّه حُبّاً وما أَعلَمَهْ

الفُتُوحات، ج1، ص700. المترجم].

(111) [يقول: "وكانت بيني وبين الكَعْبة في زمان مُجاورتي بها مُراسلة وتوسُّلات ومُعاتبة دائمة. وقد ذكرت بعض ما كان بيني وبينها من المُخاطبات في جزء سَمَّيْناه **تاج الرسائل ومنهاج الوسائل** [...] ولكن ما عملت تلك الرسائل ولا خاطبتها بها إلّا لسبب حادث وذلك أني كنت أفضّل عليها نشأتي وأجلّ مكانتها في مَجْلَى الحقائق دون مكانتي وأذكرها من حيث ما هي نَشأة جَمادية في أوّل درجة من المُولّدات وأعرض عما خَصَّها اللّه به من عُلوّ الدرجات وذلك لأرقى همتها ولا تحجب بطواف الرُّسُل والأكابر بذاتها وتقبيل حَجَرِها فإني على بيّنة من ترقّي العالم عُلُوّه وسفله مع الأنفاس لاستحالة ثبوت الأعيان على حالة واحدة...". هذا يعني أن ابن عربي لم يحسم القول في عُلوّ مرتبته على مرتبة الكَعْبَة، بل كان قد رأى ذلك، نظراً لكونه كان قد أعرض عمّا خصّها اللّه به من عُلوّ الدرجات، ونظراً لكونه خاف أن تكون حِجاباً بينه وبين الحقّ لسبب عظيم مكانتها، وهو الآن قد أدّبه اللّه وشكره على ذلك فوصلته البُشرى من الكعبة عندما خاطبها بهذه الرسائل التي عددها سبعة. المترجم].

فارتجلت أبياتاً في الحال أُخاطبها بها وأستنزلها عن ذلك الحَرَج الذي عاينته منها. فما زلت أُثني عليها في تلك الأبيات وهي تَتَّسِع وتنزل بقواعدها على مكانها وتُظهر السرور بما أُسْمِعُها إلى أن عادت إلى حالها كما كانت، وأمّنتني وأشارت إليّ بالطَّوَاف[112]". وبعد أن تمّ الصلح بينهما عقد ابن عربي العَزْم على أن يُخاطبها تيمّناً بها واحتراماً لها بالرسائل الثمانية[113] التي كتبها سَجْعاً، وعنوانها **تاج الرسائل**[114].

لقد كانت الكَعْبة أيضاً في مركز هذه الرُّؤيا التي تَأَكَّد فيها لابن عربي، مَرّة أُخرى، بلوغه مَرتبة خاتم الأولياء. يقول: "فكنتُ بمَكّة سنة تسع وتسعين وخمسمائة أرى فيما يرى النائم الكَعْبة مبنيّة بلَبِن فِضّة وذَهَب، لَبِنة فِضّة ولَبِنة ذَهَب وقد كملت بالبناء، وما بقي فيها شيء، وأنا أنظر إليها وإلى حُسنها. فالتفتُّ إلى الوجه الذي بين الرُّكن اليَماني والشامي، هو إلى الرُّكن الشامي أقرب (254)، فوجدتُ موضع لَبِنَتَيْن لَبِنَة فِضّةٍ ولَبِنَة ذَهَبٍ ينقص من الحائط في الصَّفَّيْن، في الصّفّ الأعلى ينقص لَبِنَة ذَهَب، وفي الصّفّ الذي يليه ينقص لَبِنَة فِضّة، فرأيت نفسي قد انطبعت في موضع تلك اللَّبِنَتين فكنت أنا عَيْن تَيْنِك اللَّبِنتين وكَمُل الحائط، ولم يَبْقَ في الكعبة شيء ينقص، وأنا واقف أنظر وأعلم أني واقف وأعلم أني عَيْن تَيْنِك اللَّبِنَتين لا أشك في ذلك، وأنهما عَيْن ذاتي، واستيقظتُ فشكرتُ اللّه تعالى، وقلتُ مُتأوّلاً أني في الإتباع في صِنْفي (صِنْف الأولياء) كَرَسُول اللّه [صلَّى اللّه عليه وسلَّم] في الأنبياء [عليهم السلام]، وعسى

(112) **الفُتُوحات**، ج1، ص700 [ص ص700–701. المترجم].

(113) [يقول ابن عربي: "وقد ذكرت بعض ما كان بيني وبينها من المُخاطبات في جزء سمّيناه **تاج الرسائل ومنهاج الوسائل** يحتوي فيما أظن على سبع رسائل أو ثمانٍ من أجل السبعة الأشواط..."، ص700. ويقول أيضًا: "وخاطبتها بتلك الرسائل السبعة فزادت بي فرحاً وابتهاجاً"، ص701. غير أن كتاب الرسائل هذا يضم فعلًا ثماني رسائل وهي: **الرسالة الإلهية، الرسالة القُدسية، الرسالة الاتحادية، الرسالة السُّريانية، الرسالة المَشْهدية، الرسالة الفِرْدَوْسية، الرسالة العُذْرية، ثم الرسالة الوُجودية**، دار الكتب العلمية، ضمن عنوان **الشجرة النُّعمانية بشرح صدر الدين القُونَوي**، ضبط وتصحيح وتعليق عاصم إبراهيم الكيالي، الطبعة الأولى، 2004. المترجم].

(114) لقد تمّ طبع هذا النص ضمن مختارات عنوانها **مجموع الرسائل**، القاهرة، 1328هـ.

أن أكون مِمَّن ختم اللّه الوَلاية بي...[115]". كي نفهم هذه الرُّؤيا التي حصلت فجأة بعد الإقرار [بوَلايته] سنة 598، ينبغي أن نتذكَّر أن عام 599 هو العام الذي يدخل فيه الشيخ الأكبر سن الأربعين من حياته، وهذا العُمر يُمثل مرحلة هامة حاسمة في التقليد الإسلامي على اعتبار أن عُمر الأربعين عاماً له أهمية خاصة: إنه في عمر الأربعين نزل المَلَك جِبريل على النَّبيّ، ويقال أيضاً إنه في عُمْر الأربعين يصل الإنسان إلى نُضجه التام[116]. إن الرُّؤيا التي حصلت له في الكَعْبة في هذه السنة نفسها قد طبعت على ما يبدو هذا المُرور الحاسم إلى مرحلة الأربعين، وكذلك المُرور الذي له أيضاً أهميته في المَجْرى التعليمي أو التربوي من مرحلة العُرُوج أو الصُّعُود في الإسْراء إلى مرحلة النُّزُول أو الرُّجُوع، هذا النُّزُول نحو المخلوقات من أجل قيادتها وهدايتها.

كذلك أمام الكَعْبة، سنة 599/ 1203 لَبِسَ ابن عربي الخِرْقة للمرة الثالثة، خِرقة عبد القادر الجِيلاني التي ألبسه إياها رجل بغدادي يُقيم في مكّة، يونس بن يحيى الهاشمي (ت. 608هـ/ 1211م)[117]. ويُعتبر يونس الهاشمي، على غِرار مُحَمَّد بن القاسم التَّمِيمي بفاس، بالنسبة لابن عربي مُرشداً وواحداً من شيوخه الرئيسيين في الحديث[118]. غير أنه بخلاف ابن القاسم التميمي الذي نتذكَّر بأن ابن عربي، تبعاً لما يرويه ابن الأبّار قد انتقد مؤهلاته كراوٍ أو كمُحدّث، فإن

(115) **الفُتُوحات**، ج1، ص319. لقد اعتمدتُ ترجمة ميشيل شودكيفيتش لهذا النص في كتابه *Le Sceau des saints*, pp.159- 160. [أما نحن فقد رَجِعنا إلى النص الأصلي الوارد في ج1 من **الفُتُوحات**، ص318-319. المترجم].

(116) حول هذا الموضوع، انظر: القرآن، 46: 15 [قوله تعالى ﴿وَوَصَّيْنَا ٱلْإِنسَٰنَ بِوَٰلِدَيْهِ إِحْسَٰنًا ۖ حَمَلَتْهُ أُمُّهُۥ كُرْهًا وَوَضَعَتْهُ كُرْهًا ۖ وَحَمْلُهُۥ وَفِصَٰلُهُۥ ثَلَٰثُونَ شَهْرًا ۚ حَتَّىٰٓ إِذَا بَلَغَ أَشُدَّهُۥ وَبَلَغَ أَرْبَعِينَ سَنَةً قَالَ رَبِّ أَوْزِعْنِىٓ أَنْ أَشْكُرَ نِعْمَتَكَ ٱلَّتِىٓ أَنْعَمْتَ عَلَىَّ وَعَلَىٰ وَٰلِدَىَّ وَأَنْ أَعْمَلَ صَٰلِحًا تَرْضَىٰهُ وَأَصْلِحْ لِى فِى ذُرِّيَّتِىٓ ۖ إِنِّى تُبْتُ إِلَيْكَ وَإِنِّى مِنَ ٱلْمُسْلِمِينَ﴾ [الأحقاف: 15]. المترجم]؛ وابن حَنْبَل، 2، 89.

(117) كتاب **نَسَب الخِرْقة**، إساف أفندي 1507، f 96 [يقول: "وأنا لَبِسْتُ من يد الشيخ جمال الدين يونس بن يحيى بن أبي الحسن العباسي القَصّار بمكة بالحَرَم الشريف تجاه الكَعْبة المُعَظَّمة [...] ولَبِسها جمال الدين من يد شيخ الوقت عبد القادر بن أبي صالح ابن عبد اللّه الجِيلي...".

(118) انظر: **الفُتُوحات**، ج1، ص32، 309؛ ج2، ص338؛ ج4، ص524، وإجازة [يقول ابن عربي: "حَدَّثنا شيخنا القَصّار بمكة سنة تسع وتسعين وخمسمائة [...] وهو يونس =

يونس الهاشمي يَتَمَتَّع في هذا الميدان بشهرة بالغة، لأن ابن حَجَر وصفه بالراوي الصدوق[119]. (255). من بين الأحاديث التي نقلها يونس الهاشمي إلى ابن عربي في الحَرَم تجاه الرُّكْن اليَماني من الكَعْبة ـ وهو الرُّكْن الذي بَدا أن ابن عربي يُفَضّله[120] ـ أحاديث قُدْسية يتوجّه بها الحقّ إلى البشر على لسان النبي. ولقد شرع ابن عربي في هذه الفترة نفسها في انتقاء هذه الأحاديث القُدْسية التي يبلغ عددها أربعين حديثاً في مُصَنّف له، وهي التي تُشَكِّل الجُزء الأول من كتابه **مِشكاة الأنوار**[121]؛ فبالإضافة إلى يُونُس الهاشمي وهو من بين المُحدّثين الواردين في هذا الكتاب، هُناك الحَبَشي مُحَمَّد بن قاسم التَّمِيمي الذي تعرَّفنا عليه من قَبْل، واسم مُحَدِّث آخر هو أبو الحسن عليّ الفَرْيابي (ت. 646هـ/ 1248م)[122] واسم تلميذ للشيخ الأكبر وهو مُحَمَّد بن خالد الصَّدَفي التِّلِمْساني[123]. هل كان أصل مُحَمَّد بن خالد من الغَرْب الإسلامي وهو الذي التقى به ابن عربي من قبل في الغَرْب الإسلامي هذا كما يُوحي بذلك كتابه **نَسَب الخِرقة**؟ لا شيء يُثبت ذلك. طبعاً نُلاحظ أن اسمه لم يَرِدْ في أعمال ابن عربي إلّا بمُناسبة الإمدادات الرُّوحانية التي حصلت لهذا الأخير سنة 599[124]. كذلك

= ابن يحيى بن الحسين بن أبي البركات الهاشمي العباسي من لفظه وأنا أسمع قال: حدثنا ....". ج1، ص309 المترجم].

(119) **لِسان المِيزان**، 6، ص335؛ انظر أيضاً: **شذرات**، 5، ص36.

(120) تُبيِّن عدد من الروايات أن ابن عربي كان يحب أن يلتقي في هذا المكان بشيوخه أو تلامذته. انظر: **الفُتُوحات**، ج1، ص32، 71، 309؛ ج2، ص338.

(121) **مِشكاة الأنوار**، القاهرة، 1329هـ، «تمهيد»، ص5، ترجمة مُحَمّد فالسان، باريس، 1984. [العنوان الكامل لهذا الكتاب هو: **مِشكاة الأنوار فيما رُوي عن اللّه سبحانه من الأخبار**. يقول: "جمعت هذه الأربعين حديثاً بمَكّة حرسها اللّه تعالى في شهور سنة تسع وتسعين وخمسمائة، وشرطت فيها أن تكون من الأحاديث المُسندة إلى اللّه خاصة، وربما أتبعتها أربعين عن اللّه تعالى مَرْفوعة إليه غير مُسْنَدة إلى رسول اللّه صلّى اللّه عليه وسلّم مِمّا رويتُها وقَيَّدتُها ....". **مِشكاة الأنوار**. المترجم].

(122) GAL, S.I, 596؛ وأيضاً: **مِشكاة الأنوار**، رقم [الحديث] 7، 13، إلخ.

(123) **مِشكاة الأنوار**، رقم 5، 8، 9، إلخ؛ إلى حَدّ الآن لم نعثر على اسم مُحَمّد بن خالد التِّلِمْساني عند المُصَنِّفين. [في **مِشكاة الأنوار**، تعليق أبي بكر مَخْيُون، ورد اسم أبو عبد اللّه مُحَمّد بن خالد الصَّدَفي دون لقب التِّلِمْساني، مكتبة القاهرة، الطبعة 2، 2003. المترجم].

(124) **الفُتُوحات**، ج1، ص72؛ ج2، ص182؛ ج4، ص552. [ورد ما يلي: "فأردت =

فإن ابن عربي قد قيّد للصَّدَفي والحَبَشي بطلب منهما في شهر جُمادى الأُولى من سنة 599 بالطائف عند زيارته لقبر عبد اللّه بن العبّاس كُرّاسة عُنوانها **حِلْية الأبدال**، هي رسالة مُختصرة يعرض فيها الفضائل الأربع الرئيسة التي تُمَيِّز هذه الطائفة من الأولياء وهي الصَّمْت والعُزلة والسَّهْر والصَّوْم أو الجُوع(125).

يأتي الحُجّاج المُسلمون مِن فُرْس وأحباش وأندلسيين وشاميين ومِصْريين، إلخ إلى الأماكن المُقدَّسة من جميع الأقطار، من الشرق والغرب، يأتون إليها من كلّ فَجٍّ عَمِيق من أجل أَداء فريضة الحَجّ، ومن ثم من أجل تجديد المِيثاق. المِيثاق الذي يعقده البشر مع اللّه من دون استثناء. لكنّ البيت الحرام هو أيضاً بيت عِبادة يأتيه حُجّاج آخرون من عالم الغَيْب، العالم الذي تقوم فيه الأرواح. هكذا يحكي ابن عربي لنا أنه في سنة 599 نفسها التقى بابن الخليفة هارون الرشيد الذي تُوفِّي منذ أربعة قرون. يقول: "وذلك أني كنت يوم الجمعة (256) بعد صلاة الجمعة بمَكَّة قد دخلت الطَّواف، فرأيت رَجُلاً حسن الهَيْئة له هَيْبة وَوِقار وهو يطوف بالبيت أمامي، فصرفتُ نظري إليه عسى أَعرفه. فما عرفته في المُجاورين، ولم أرَ عليه عَلامة قادم من سَفَر لِما كان عليه من الغَضاضة والنّضارة، فرأيته يَمُرّ بين الرَّجُلين المُتلاصقين في الطَّواف، ويَعْبُر بينهما ولا

= أن لا أَفْصِل بينهما، فبعثت معه صاحبنا أبا عبد اللّه مُحَمّد بن خالد الصوفي التِّلِمْساني فجاءني بها وهي هذه...". "ونظمناها في أبيات في الجزء المذكور سؤال صاحبي عبد اللّه بدر الخادم، ومُحَمّد بن خالد الصَّدَفي. وهذه هي الأبيات ..." وذلك سنة تسع وتسعين وخمسمائة بمكة بين باب الحَزْورة وباب أَجْياد يقرأه الرجل الصالح مُحَمّد بن خالد الصَّدَفي التِّلِمْساني، وهو الذي كان يقرأ علينا كتاب **الإحياء** لأبي حامد الغزالي". المترجم].

(125) **حِلْية الأَبْدال**، حيدرآباد الدكن، 1948. ترجمة ميشيل فالسان، باريس، 1950. ذكر الأمكنة وتاريخ وظروف تحرير هذه الرسالة توجد في بداية هذه الرسالة. [يقول: "أما بعد فإني استخرت اللّه تعالى ليلة الإثنين الثاني عشر من جُمادى الأُولى سنة تسع وتسعين وخمسمائة بمنزل المية بالطائف في زيارتنا عبد اللّه بن العبّاس ابن عَمّ رسول اللّه صلّى اللّه عليه وسلّم. وكان سبب استخارتي سؤال صاحبي أبي مُحَمّد عبد اللّه بن بدر بن عبد اللّه الحَبَشي [...] وأبي عبد اللّه مُحَمّد بن خالد الصَّدَفي التِّلِمْساني وفّقهما اللّه أن أقيّد لهما في هذه الأيام أيام الزيارة ما ينتفعون به في طريق الآخرة فاستخرت اللّه في ذلك وقيّدت لهما هذه الكُرَّاسة التي سَمَيّتُها **حِلْية الأبدال**". المترجم].

يفصل بينهما ولا يشعران به، فجعلت أتتبَّع بأقدامي وطآت أقدامه، ما يرفع قدماً إلّا وضعت قدمي في موضع قدمه، وذِهْني إليه، وبَصَري معه لئلا يفوتني، فكنت أَمُرُّ بالرجلين المُتلاصقين اللذين يمرّ هو بينهما فأجُوزهما في أثره كما يجُوزهما ولا أفصل بينهما فتعجَّبْتُ من ذلك. فلما أكمل أُسْبُوعه [السبع طوفات] وأراد الخروج مَسَكْتُه وسلّمت عليه فرد عليّ السلام وتبسَّم لي، وأنا لا أصرف نظري عنه مخافة أن يَفُوتني، فإني ما شَكَكْتُ فيه أنه روح تجسّد، وعلمتُ أن البصر يقيّده فقلت له: "إني أعلم أنك روح مُتَجَسِّد". فقال لي: "صدقت." فقلت له: "فَمَنْ أنت يَرْحَمُك اللّه؟" فقال: "أنا السَّبْتي بن هارون الرشيد". فقلت له: "أريد أن أسألك عن حال كُنْتَ عليه في أيام حياتك في الدنيا". قال: "قُلْ". قلت: "بلغني أنك ما سُمِّيتَ السَّبْتي إلّا لكونك كنت تَحْتَرِف كلّ سَبْت بقدر ما تأكله في بقية الأسبوع." فقال: "الذي بَلَغَك صحيح كذلك كان الأمر". فقلت له: "فَلِمَ خَصَصْتَ يوم السبت دون غيره من الأيام، أيام الأسبوع؟" فقال "نِعْمَ ما سألت"، ثم قال لي: "بلغني أن اللّه ابتدأ خلق العالم يوم الأحد وفرغ منه يوم الجُمعة. فلما كان يوم السَّبْت استلقى ووضع إحدى رجليه على الأخرى وقال: أنا المَلك. هذا بَلَغني في الأخبار وأنا في الحياة الدنيا". فقلت: "واللّه لأَعْمَلَنَّ على هذا". فتفرَّغْتُ لعِبادة اللّه من يوم الأحد إلى آخر الستة الأيام لا أشتغل بشيء إلّا بعبادته تعالى، وأقول إنه تعالى كما اعتنى بنا في هذه الأيام السّتة فإني أتفرَّغ إلى عبادته فيها ولا أمزجها بشُغل نفسي، فإذا كان يوم السبت أتفرَّغ لنفسي وأتحصَّل لها ما يقوتها في باقي الأسبوع. "ويتابع ابن عربي قائلاً: "وفتح اللّه لي في ذلك (257) فقلت له: "من كان قطب الزمان في وقتك؟ فقال: "أنا ولا فَخْر..."[126].

كذلك، حول الكَعْبة أيضاً، تَعَرَّف ابن عربي في المنام على واحد من أجداده. يقول: "ولقد أراني الحقّ تعالى فيما يراه النائم، وأنا طائف بالكَعْبة مع قوم من الناس لا أعرفهم بوُجُوههم، فأنشدونا بيتين ثَبُت عليّ البيت الواحد

(126) **الفُتُوحات**، ج4، ص11-12؛ وردت هذه الحكاية أيضاً بأسلوب آخر في **الفُتُوحات**، ج1، ص638، و ج2، ص15 حيث يَضْبط ابن عربي تاريخ هذه الحكاية في سنة 599.

ومضى عني الآخر. [فكان الذي ثَبُت عليه من ذلك

لقد طُفْنا كما طُفْتم سِنِينا   بهذا البيت طُرّاً أَجْمَعِينا

وخرج عني البيت الآخر فتعجَّبْتُ من ذلك]. فقال لي واحد منهم وتَسَمَّى لي باسم لا أعرف ذلك الاسم، ثم قال لي: "أنا مِنْ أجدادك". قلت له: "كم لك منذ مُتَّ؟" فقال لي: "بضع وأربعون ألف سنة" فقلتُ له: "فما لآدم هذا القدر من السنين". فقال لي: "عن أيّ آدم تقول، عن هذا الأقرب إليك أو عن غيره؟" فتذكَّرتُ حديث رسول اللّه [صلّى اللّه عليه وسلّم] أن اللّه خلق مائة ألف آدم..."[127].

أخيراً فإنه بالقرب من الكَعْبة، اجتمع ابن عربي بالأبدال السبعة خَلْف حَطِيم أو جِدار الحَنابلة. يقول: "واجتمعت بهؤلاء الأبدال السبعة بحَرَم مَكّة خلف حَطِيم الحَنابلة وجدتُهم يَركعون هُناك، فسلَّمتُ عليهم وسلَّموا علينا وتحدثت معهم، فما رأيت فيما رأيت أحسن سَمْتاً منهم ولا أكثر شُغلاً منهم باللّه إلّا سَقِيط الرَّفْرَف ابن سَقِيط العَرْش [بِقُونية وكان فارسيّاً]"[128].

كمُقَدِّمات تُنْذِر بالنَّكبات التي سوف تُصيب دار الإسلام، فإن سلسلة من الكوارث والظواهر الغريبة طبعت سنة 599، مطالع القَرْن السابع الهِجْري، هذا القَرْن الذي سوف يشهد تدمير الخلافة من طرف المَغُول. فبعد الأوبئة الرهيبة التي خرّبت مصر سنة 597-598 والزلازل التي زَعْزَعَتْ في نفس الفترة سورية وفلسطين[129]، ظهرت في الشرق في هذه السنة ظواهر جوية غريبة: ففي اليمن رياح من الرَّماد تَعْصِف مُتدفِّقة على البلد، حاكمة على سُكّانه بظلام دامِس، وفي الحجاز وفي العراق (258): "مادت النجوم في السماء شرقاً وغرباً، وتطايرت كالجراد المُنتشر يميناً وشمالاً"، ويُعلّق أبو شامة على هذا بقوله: "ولم يُرَ هذا إلّا في مَبْعث النبي [صلّى اللّه عليه وسلّم]، وفي سنة إحدى وأربعين ومائتين،

(127) **الفُتُوحات**، ج3، ص549؛ انظر أيضاً: ج3، ص348.

(128) **الفُتُوحات**، ج2، ص455-456؛ انظر أيضاً: ج2، ص14؛ وكذلك **رُوح القُدس**، رقم 53؛ و*Soufis d'Andalousie*, p.158. في الفصل القادم سنعود إلى شخصية سَقِيط بن الرَّفْرَف.

(129) **تراجم**، ص19-20.

وكانت هذه السنة أعظم(130)» . أما شهادة الشيخ الأكبر عن هذه الأحداث التي ختمت بشكل مأساوي القرن السادس للهِجْرة فهي قوله: "ورأيت مَرّة طَرِيقَه قد بَقِيَ في ضوء ساعة وأَزْيَد من ساعة، وأنا بالطواف رأيته أنا وجماعة الطائفين بالكَعْبة، وتَعجَّب الناس من ذلك، وما رأينا قَطّ ليلة أكثر منها ذَوات أَذْناب الليل كله إلى أن أصبح حتى كانت تلك الكواكب لكثرتها وتداخل بعضها على بعض كما يتداخل شَرَرُ النار تَحُول بين أبصارنا وبين رُؤية الكواكب، فقلنا: ما هذا إلّا لِأَمْرٍ عظيم. فبعد قليل وصل إلينا أن اليَمَن ظهر فيه حادث في ذلك الوقت الذي رأينا هذا، وجاءتهم الريح بتُراب شبيه التُّوتيا كثير إلى أن عمَّ أرضهم وعَلا على الأرض إلى حَدّ الرُّكَب وخاف الناس وأَظْلم عليهم الجَوّ، بحيث إن كانوا يمشون في الطُّرُق في النهار بالسِّراج وحالَ تراكُم الغَمام بينهم وبين نُور الشمس، وكانوا يسمعون في البحر بِـ "زَبِيد» دويًّا عظيماً، وذلك في سنة ستمائة أو تسع وتسعين وخمسمائة، الشكُّ مني، فإني ما قيّدتُه حين رأيتُ ذلك، وما قيّدتُه في هذا المكان إلّا في سنة سبع وعشرين وستمائة، ولذلك أصابني الشكُّ لبُعد الوقت، لكنه معروف عند الخاصّ والعامّ من أهل الحجاز واليَمَن. ورأينا في تلك السنة عجائبَ كثيرة، وفي تلك السنة حلَّ الوَباء بالطائف حتى ما بقي فيها ساكن حَلَّ بهم من أول رَجَب إلى أول رَمَضان سنة تسع وتسعين وخمسمائة عن تحقيق(131). وكان الطاعون الذي نزل بهم، إذا كانت علامته في أبدانهم ما يتجاوزون خمسة أيام حتى يَهلك. فمن جاز خمسة أيام لم يَهلك. وامتلأت مَكّة بأهل الطائف وبقيت ديارهم مُفَتَّحة أبوابها، وأقمشتهم ودوابّهم في مراعيها. . . »(132).

---

(130) نفسه، ص32؛ [يقصد سنة 599هـ. المترجم]. انظر أيضاً: **شذرات**، 4، ص338؛ والذهبي، **كتاب دُوَل الإسلام**، ترجمة A. Nègre, I.F.D., 1979, p.186.

(131) لقد رأينا أن ابن عربي كان بالطائف شهراً قبل.

(132) **الفُتُوحات**، ج2، ص450 [يتعلّق الأمر هنا بالاسم الإلٰهي القابض وما يظهر في الأثير من ذوات الأذناب والاحتراقات. . والطريق الذي رآه ابن عربي هنا هو الطريق الذي يتركه الضوء المُنْبَعِث من الشِّهاب الثاقب الذي يسلطه اللّٰه على الشياطين عندما يَسْتَرِقون السَّمْع. المترجم].

الفصل التاسع

اِنْصَحْ عِبادي



يَعْتَرِف ابن عربي في فَقْرة من كتاب **المُبشِّرات** بأنه قد أحَسّ بمَكّة في لحظة من ليلة بالتراخي أمام تَهاوُن مُريديه، وعقد العَزْم على تركهم كي لا يهتمّ إلّا بنفسه: "فلما رأيت الداخل إلى طريق اللّه عزيزاً تكاسلتُ وعزمتُ تلك الليلة أن أشتغل بنفسي وأترك الخَلْق وما هُم عليه". رغبة أنانية إلا أنها إنسانية، ومع ذلك فإنه لم يستسلم لهذا الشعور. فلقد رأى نفسه في نفس الليلة في المنام أمام الحَقّ وكأن القيامة قد قامت. يقول: "[رأيت وأنا بحَرَم مَكّة في المنام كأن القيامة قد قامت] وكأني أقف بين يدي رَبِّي مُطْرِقاً خائفاً من عِقابه إياي من أجل تَفْريطي. فكان يقول لي جلّ جلاله: "يا عبدي لا تَخَفْ. فإني لا أطلبُ منك عَمَلاً إلّا أن تَنْصحَ عِبادي، فانصحْ عِبادي"، وكنت أُرشد الناس إلى الطريق القويم. [فلما رأيت الداخل إلى طريق اللّه عزيزاً تكاسلتُ، وعزمتُ تلك الليلة أن أشاغل بنفسي وأترك الخلق وما هم عليه] فرأيت هذه الرُّؤيا، فأصبحتُ وقعدتُ للناس أبيّن لهم الطريق الواضح والآفات القاطعة لكل صِنْف عنه من الفُقَهاء والفقراء والصُّوفية والعَوامّ". ينبغي لكلّ مُسلم استناداً إلى الحديث النَّبَوِيّ المعروف[1] ("الدين النصيحة" للّه ولرسوله ولأئمّة المُسلمين وعامَّتهم)، أن ينصح جاره. غير أن ابن عربي يؤكّد في عِدّة مُناسبات أن هذا الأمر قد تحتّم عليه شخصيّاً وبصورة آمرة كذلك. يقول: "[واللّه سُبحانه قد أمرني على لسان نبيه صلَّى اللّه عليه وسلَّم بالنصيحة للّه ولرسوله ولأئمّة المسلمين وعامَّتهم خِطاباً عامّاً]. ثم خاطبني على الخُصوص من غير واسطة غير مَرّة بمَكّة وبدمشق فقال لي (إنْصَحْ عِبادي) في مُبشِّرة أُرِيتُها (260) فتعيَّن عليّ الأمر أكثر مما تعيَّن على

(1) البخاري، **الإيمان**، 42.

غيري"[2]. إن الرُّؤيا أو المُبشِّرة الأولى، وهي رُؤيا مَكّة قد حصلت على الأكثر سنة 600/ 1204؛ إذ إن ابن عربي في كتابه **رُوح القُدس** ـ الذي قيّده في هذه السنة بالضبط ـ، وفي أسطره الأولى أثار هذه المُهمّة التي أمره اللّه بها أكثر من غيره[3].

ومهما يكن من أمر، فإننا نكتشف بفضل هذه النصوص بُعداً آخر تماماً لرسالة خَتْم الأولياء؛ فمُهمّته لا تشتمل فقط على الحِفاظ على كنوز العُلُوم الروحانية التي هي وصيةٌ ووقْفٌ من النبي لوريثه بلا مُنازع: فهذه الأمانة، من حيث طبيعتها، غير مُوجّهة، إلّا إلى هذه النُّخْبة من الأُمّة الذين هم الأولياء. إنها أيضاً، وبصورة عامة -وبالتوافق مع نموذج النبي الذي أُرسل إلى الناس كافّة[4]- تشمل قيادة البشر، كلّ البشر سواء كانوا مُلوكاً أو فُقهاء، عارفين أو من عامّة المؤمنين[5].

من هنا نفهم أفضل هذا التغيُّر الظاهر في مَوْقف ابن عربي الذي خِلافاً لموقفه وسلوكه في الغرب، وعلى النقيض مِمّا كان يأمر به المُريد، نجده في الشَّرْق يتردَّد على القُصُور ويخالط الأُمراء، ينصح السلاطين ويَحُضُّهم على

---

(2) **الفُتُوحات**، ج1، ص658؛ ج2، ص273، و**ديوان**، ص325.

(3) [يقول: "أما بعد يا أخي، فإن النُّصْح أوْلى ما تَعاملَ به رفيقان، وتَسامرَ به صديقان، وقلَّما دامت اليوم صحبة إلّا على مُداهنة، وقد ثبت أن النبي صلّى اللّه عليه وسلّم قال: "ما ترك الحقّ لعمر من صديق"....."، **رُوح القُدس**، «المقدّمة». المترجم].

(4) القرآن، 7: 158. [قوله تعالى ﴿يَـٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ إِنِّى رَسُولُ ٱللَّهِ إِلَيْكُمْ جَمِيعًا ٱلَّذِى لَهُۥ مُلْكُ ٱلسَّمَـٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ لَآ إِلَـٰهَ إِلَّا هُوَ يُحْىِۦ وَيُمِيتُ فَـَٔامِنُوا۟ بِٱللَّهِ وَرَسُولِهِ ٱلنَّبِىِّ ٱلْأُمِّىِّ ٱلَّذِى يُؤْمِنُ بِٱللَّهِ وَكَلِمَـٰتِهِۦ وَٱتَّبِعُوهُ لَعَلَّكُمْ تَهْتَدُونَ﴾ [الأعراف: 158]. المترجم].

(5) إن هذه الخاصّيّة الكونية لمُهمة ابن عربي كما يتصوَّرها هي أساسية، وهي غالباً ما تمّ تَجاهُلها من طرف المُفسِّرين الغربيين. فإذا كانت بعض المظاهر من تَعاليمه غير مُوَجَّهة إلّا إلى من هو قادر على فهمها من طرف نُخبة العُلماء العُقلاء والرُّوحانيين، فإن خطابه، إنما هو مُوَجّه إلى الأُمّة كلها مُباشرة أو بتوسط هذه النُّخْبة. لا شك أنه ينبغي علينا أن نرى هنا المظاهر المختلفة لسِجِلّ نُلاحظه بين أعماله، ومن جرّاء أن بعضاً منها قد ظلّ مُتداولاً بصورة مقيّدة قصداً في حياته وخلال العشرات الأولى من السنين بعد موته، فإنه ينبغي انتظار بداية القرن الثامن، بشهادة الذهبي، كي يحصل لدى العلماء الوعي بالطبيعة "المُزعجة" لمذهبه.

احترام الشريعة، كما يأمر بذلك الحديث المذكور سابقاً. وهذا طبعاً مُساهمة في خلاصهم، وكذلك طريقة من أجل حِماية الجماعة التي يحكمونها. إننا نعتقد أنه في هذا المعنى ينبغي علينا أن نفهم الروابط القائمة بين ابن عربي والسلاطين السلاجقة والأيوبيين: *فهذا الظاهر، مَلِك حَلَب، قد عَفا عن خائن بإلحاح من ابن عربي، وهذا الأشرف مَلِك دمشق وَهَبَهُ إجازة لأعماله، وهذا العَزيزُ أمير* بانياس Banyas[6] كتب فيه ابن عربي قصيدة شِعرية بعد وفاته[7]؛ وهذا كَيْكاؤوس (261) سلطان الأناضول كان ـ كما سنرى ذلك ـ أكثر قُرْباً منه.

وعلى العُمُوم، فإننا نُلاحظ أن أنشطة ابن عربي قد تضاعفت كثافتُها بدءاً من عام 600/ 1204؛ فلم يَتوانَ الشيخ الأكبر عن السَّفَر والانتقال بين سورية وفلسطين ومصر والعِراق والحِجاز ما بين سنتَي 600 و 617. ولم تمنعه هذه الانتقالات المُستمرّة، مع ذلك، من أن يزيد بشكل كبير في عدد مُصنّفاته: فلقد صنَّف خلال هذه المُدّة[8] ما يقرب من خمسين كتاباً ـ تبعاً لما ورد في كتاب **مؤلّفات ابن عربي، تاريخها وتصنيفها**، لعثمان يحيى. يتعلّق الأمر طبعاً برسائل صغيرة الحجم لا تتجاوز في أغلبها عَشْر صفحات، وغالباً ما يقوم ابن عربي بتصنيفها في مُدّة وجيزة جدّاً. إن هذا مثلاً هو حال **كتاب اليَقِين** الذي صنّفه سنة 602 بالخليل عشيّة يوم 14 من شهر شَوّال[9]. غير أن عدد الصفحات لا يَهُمّ بالنظر إلى مادّة التعليم المَذْهبي. فإن عدداً قليلاً من الأسطر مكتوبة بقلم الشيخ الأكبر هي في الغالب مُجرَّد تَلْمِيحات تتضمّن إحالات إلى الأفكار الأم التي تَنْظُم فِكْره. لهذا السبب يكون القارئ المُثابر **للفُتُوحات** ـ حيث تجد هذه الأفكار

---

(6) واحد من أبناء الملك العادل المتوفّى سنة 630 بدمشق. انظر: **تراجم**، ص161.

(7) **ديوان**، ص238.

(8) انظر كتاب **مؤلّفات ابن عربي، تاريخها وتصنيفها**، انظر: **جدول مُصنّفات ابن عربي**، ص103-106.

(9) نفسه، **مؤلّفات**... R.G، رقم 834. [هو كتاب مُصنَّف في الأخلاق الصُّوفية، وفي المَعْرفة الإلهامية المُوصلة إلى اليقين، صَنّفه ابن عربي في الخليل بفلسطين أثناء زيارته لمسجد اليَقِين يوم الأربعاء 14 من شَوّال سنة 602، وذكره ابن عربي في **الفُتُوحات**، ج2، ص205 حيث يقول: "ولنا في اليَقِين جزء شريف وضعناه في مسجد اليَقِين مسجد إبراهيم الخليل في زيارتنا لوطاً عليه السلام". المترجم].

نُمُوِّها واتِّساعها ـ وحده في مستوى تثمين هذه الرسائل صغيرة الحجم واستثمارها. هذا أمر يَصدق على **كتاب الألِف**، و**كتاب الباء**، أو كذلك على **كتاب الميم**[10] ـ لكي لا نذكر هنا إلّا هذه الأمثلة ـ حيث يُعالج المؤلِّف فيها في بعض الصفحات ذات المعنى الكثيف عِلْم الحُرُوف وتضميناته الميتافيزيقية. نذكر بين الرسائل الكثيرة التي كتبها ابن عربي خلال هذه المُدّة ثلاثة وهي: **كتاب الجواب المُستقيم عما سأل عنه التِّرْمِذي الحكيم**، و**كتاب التَّجلّيات الإلٰهية**، و**كتاب التنزُّلات المَوْصِلية**. يُشَكِّل **كتاب الجواب المُستقيم على أسئلة التِّرْمِذي الحكيم**[11] أوّل إجابة قَدَّمها ابن عربي عن أسئلة التِّرْمِذي ـ الذي نعلم بأنه سعى إلى تَحَدِّي أُولئك الذين يدّعون الوَلاية لأنفسهم بشكل غير مَشروع ـ وهي إجابة فَصَّل القول فيها في الباب 73 من **الفُتُوحات المَكِّية**. أما **كتاب التَّجلِّيات**[12] حيث يساعد شرح ابن سَوْدَكين (وهذا الشرح هو بمثابة تدوين للشَّرْح الشَّفَوي الذي أسمعه ابن عربي (262) لهذا التلميذ المُفَضَّل عنده) على فَكّ شَفْرة الصيغ المَبْنية على اللُّغز والإشارة، شرح يجمع بين ثيمتَيْن تقومان في صميم المذهب الأكبري وهما: ثِيمة التوحيد ـ سِرّ الواحد بلا ثانٍ أو شريك ـ وثِيمة التجلِّيات

(10) **كتاب الألِف** و**كتاب الميم** واردان في **رسائل ابن عربي**. أما **كتاب الباء**، فهو في طبعة القاهرة، سنة 1954. [العنوان الكامل لكتاب الألف هو **كتاب الألِف** وهو كتاب الأَحَدية. أما عن كتاب الميم فعنوانه الكامل: **كتاب الميم والواو والنون**. وله عنوان آخر هو كتاب الحُرُوف التي انعكس آخرها على أوَّلها. المترجم].

(11) **مؤلَّفات ابن عربي**... R.G. n 177. [لهذا الكتاب عناوين أخرى وهي: **شَرْح المسائل الرُّوحانية التي أودعها التِّرْمِذي في كتاب: ختم الأولياء**؛ **جواب أسئلة التِّرْمِذي**؛ **إجابة عن أسئلة التِّرْمِذي**؛ **أجوبة ابن عربي**. وهو كتاب مُتضمَّن في **الفُتُوحات**، ج2، ص39-139. فيه أجوبة متنوعة مُتعلِّقة بالتصوُّف وعلوم الأسرار. المترجم].

(12) تمّ طبع كتاب **التجلّيات** بحيدرآباد، ضمن **رسائل ابن عربي**؛ ولقد قَدَّم عثمان يحيى طبعة نقدية لهذا الكتاب مُرْفَقة بتعليق ابن سَوْدَكين، **المشرق**، 1966-1967. [طُبع هذا الكتاب أيضاً بطهران، مركز نشر دانشكاهي، 1988، تحت عنوان. **التجلّيات الإلٰهية**، همراه با [تعليق مجهول الاسم] تعليقات ابن سَوْدَكين، و**كشف الغايات في شرح ما اكتنفت عليه التجلّيات**، تحقيق عثمان إسماعيل يحيى. لكتاب **التجلّيات** عناوين أخرى وهي: **التجلّيات الإلٰهية**؛ **تجلّيات الشيخ المُحقِّق ابن عربي**؛ **جامع التجلّيات**؛ **تجلي الإشارة من طريق السِّرّ**؛ **كتاب الرقيم**. انظر: **مؤلفات ابن عربي**، عثمان يحيى، الرقم 738. المترجم].

المؤسِّسة لكثرة الموجودات بدون أن تمسّ بوحدة الحقّ أو الوجود، لأنها ليست سوى ظهوره من ذاته لذاته. إن هذا الكتاب الذي هو بمثابة نص تلميحي وفيه مُفارقة (والذي يقول عنه ابن سَوْدَكين بأنه قد صدم قارئاً له كان يظنه خليلاً)[13] يُظهر فرادةً في مُناسبات كثيرة باتخاذه شكل حِوار بين الشيخ الأكبر وكبار المُتصوِّفة السابقين مثل الجُنَيْد وسَهْل التُّسْتَري والحَلّاج وذي النُون المِصْري، حوار يُمكن أن لا نرى فيه إلّا صَنْعة أدبية. ولكن ابن عربي من جِهته يُؤكِّد أن كلَّ ما يصفه قد وقع بالفعل (في حَضْرة حَقِّيّة)، وأنه ليس عليه أن يضيف أو يُنْقِص من المواضيع أو المقاصد التي يذكرها شيئاً، فيما لو كانت لقاءاته مع الشيوخ الذين ماتوا قد حصلت جسميًّا في العالم المحسوس[14]. أمّا كتاب **التنزُّلات المَوْصِلية**[15] الذي هو مكتوب أو مَبْنيّ "على اللغز والرمز" كما يقول مؤلِّفه في «مقدّمة» هذا الكتاب وذلك "غيرة من عُلماء الرُّسوم وعُقوبة لهم من أجل إنكارهم"، أي عُلماء الظاهر، فهو كتاب يضم أربعة وخمسين باباً حسب ابن عربي (وإنه من باب الفضول أن حاجِّي خليفة قال بأنها خمسة وخمسون، وعثمان يحيى بَيَّن بأنها ثلاثة وخمسون باباً)[16]؛ فبعد أبواب تسعة هي بمثابة تقديم، تَمَّ تخصيص الكتاب بكامله للتفسير الباطني لمُختلف مراحل الوُضوء والصَّلاة التي وُضعت في تَعالُق مع الأفلاك والأنبياء الذين هم فيها نازلون (=

---

(13) **كتاب التجلّيات**، **المشرق**، 1966، ج1، ص109. ["ولمّا وقف بعض من كنت أظنه خليلاً. . . على هذا الكتاب المُسَمَّى "**التجلّيات**". . . قال لي "أكاد أُقسم باللَّه أن هذا ظُلم وعُدوان. . . وكان ذلك سنة عشرة وستمائة بِحَلَب. وكان شيخنا رضي اللَّه عنه غائباً. ولمّا قدم بعد مدة أعلمته بما ذكر ذلك الخائب. ولاعتنائي بالقضية قصدت تحقيق المسألة مع (سيدي) الشيخ مع ما عندي فيها من علم اليقين. . . ". المترجم].

(14) نفسه، ص112.

(15) كتاب التنزُّلات المَوْصِلية مطبوع تحت عنوان، **لطائف الأسرار**، القاهرة، 1961.

(16) عثمان يحيى، **مؤلّفات**. . . R.G n 762 [يذكر عثمان يحيى عناوين أخرى لهذا الكتاب وهي: **كتاب التنزُّلات المَوْصِلية في أسرار الطَّهارات والصَّلوات والأيام الأَصْلية؛ تنزُّل الأملاك للأملاك في حركات الأفلاك؛ كتاب تنزُّل الأملاك في عالم الأرواح والأفلاك**. هو كتاب يتناول المعاني الباطنية للوُضوء والصَّلاة، ويتألف من 53 باباً. ولقد تم طبع هذا الكتاب ضمن مجموعة **رسائل ابن عربي**، المجموعة الثانية، دار المَحَجّة البيضاء، الطبعة الأولى، بيروت، 2000 وعدد أبوابه خمسة وخمسون. والخلاف هنا واقع في الباب التاسع والأربعين. المترجم].

مقيمون). ويُعتبر هذا الكتاب من بين كتابات الشيخ الأكبر ذات الخاصّية "الإلهامية" الأكثر بَداهة ووُضوحاً. ويُحيل عددٌ مُهِمٌّ من صفحاته (انظر: على الخُصُوص من الباب 46 إلى 54)، بأسلوب يُذكّرنا بأسلوب كتاب **الإسراء**، وهو مِعْراجٌ ابن عربي.

لقد وَسَّع ابن عربي أيضاً، وهو وَفِيٌّ بالتزامه في توجيه الناس، من دائرة مُريديه: هذا ما تدلّ عليه، على الأقل، تجربة السَّمَاعات التي كان يقوم بها هو نفسه خلال هذه المُدّة. لنتذكر أن السَّمَاعات هي واحدة من كَيْفِيّات أو أنماط (263) نَقْل العِلْم وتبليغه في الإسلام[17]، ويعرض هذا النَّقْل نفسه في شكل شهادة، مُصدَّق عليها من طَرَف المؤلِّف تُقَدَّم للقارئ، وهي على العُمُوم توجد في نهاية الكتاب أو في نهاية كلّ واحد من أبوابه، حيث يَتِمُّ ذِكْر أسماء الأشخاص الذين حضروا هذا السَّمَاع أو ذاك ـ بحُضُور المؤلِّف[18] أو عدم حُضُوره ـ في قراءة الوثيقة المعنية بالأمر، وعند الاقتضاء ذِكْر التاريخ والمكان الذي جرى فيه السَّمَاع أو القراءة. عندما يتعلَّق الأمر بمؤلِّف خَصْب مثل ابن عربي، تكون لهذه السَّمَاعات قِيْمة لا تُقَدَّر بثمن: فهي تسمح لنا من جِهة برسم دقيق جدّاً لكرونولوجيا تنقُّلاته ومَسارها، ومن جِهة أخرى بتكوين فكرة ـ حتى وإن كانت غير تامّة ـ عن المُريدين الذين كانوا يُحيطون به.

يَنبغي أن نُشير بهذا الصَّدد أنه على النَّقِيض مِمّا حصل مع السامعين لهذه القِراءات في "المَرْحلة السُّورية" (617-638) التي سنقوم بدراستها فيما بعد في هذا العمل، فإن أسماء السامعين الواردين في مرحلة سِياحاته (600-617) ـ وهم خمسون تقريباً ـ هم جميعاً، على ما نعلم، مَجْهُولون من طَرَف رُواة الأخبار، وكُتّاب **معاجم السِّيرة**، أو الأعلام، باستثناء شخصين هما ابن سُكَيْنة (ت. 607هـ/ 1210م) وإسماعيل بن مُحَمَّد بن يوسف العُبّادي؛ فالأوّل الذي

---

(17) انظر بهذا الصدد كتاب G. Vajda, *La Transmission du savoir en Islam*, éd par N.Cottart, Londres, 1983.

(18) في حالة ابن عربي، جميع السَّمَاعات الواردة في كتاب: **مؤلَّفات**... R.G لعثمان يحيى قد تمّت بحضور المُؤلِّف، اللّهُمّ إنّ بعض الشهادات التي قدّمها ابن سَوْدَكين بعد وفاة شيخه أو معلمه.

ورد اسمه في شهادة في **رُوح القُدس** مؤرَّخة في سنة 601 ببغداد[19] هو مُحدِّث صُوفي مشهور في هذه المدينة والذي حسب أبي شامة قد أَلْبَس الخِرقة لولد ابن الجَوْزي (ت. 597هـ/ 1201م) بطلب من هذا الأخير[20]. طبعاً لقد عيّن ابن عربي في كتابه **الإجازة** بصدد ابن سُكَيْنة أن المنفعة من لقائهما كانت مُتبادلة (أخذتُ عنه وأخذَ عني)[21]، وهو يُلمّح بلا شكّ إلى الحديث الذي حدّثه به[22]. وفيما يتعلّق بالثاني، أي بإسماعيل بن مُحَمَّد بن يوسف العُبّادي، فهو من أسرة أندلسية استقرّت بسُورية منذ سنة 570، ولقد كان بحسب ما يقوله الصَّفَدي (ت. 764هـ/ 1362م) إماماً في مسجد الصَّخْرة بالقُدس حيث مات بها سنة 656/ 1259[23] (264)؛، ومع ذلك فإننا لم نشاهده بجوار ابن عربي في فلسطين، وإنما في الأناضول وهو من بين السامعين في مَلَطْيَة لقراءة كتاب **تاج الرَّسائل**[24] سنة 613، وفي سنة 615 كان من بين السامعين لكتاب **رُوح القُدس**[25]. بالنسبة للسامعين الآخرين الذين لم يحصل لهم الشرف في أن

---

(19) **مؤلّفات...** R.G n 639، السماع، رقم 1. ["مُؤرخ بسنة 601 ببغداد ومُصدَّق عليه من المُؤلّف-مسمع: المؤلّف، قارئ: ابن عربي. السامعون: عبد الوهاب بن عليّ بن عليّ المشهور بابن سُكَيْنة-الناسخ: ابن عربي". عثمان يحيى. المترجم]

(20) **تراجم**، ص70، حيث يُرَدِّد أبو شامة أن ابن الدُّبَيْثِي (توفّي 637/ 1239) قد صنّف ابن سُكَيْنة ضمن الأبدال؛ انظر أيضاً: **شَذَرات**، 5، ص25.

(21) **الإجازة**، ص177، انظر أيضاً: **الفُتُوحات**، ج4، ص529؛ وكتاب **العَبادِلة**، القاهرة، 1969، ص172. [يقول في هذا الكتاب الأخير: "حَدّثني بهذا الحديث الشيخ عبد الوهاب بن عليّ بن عليّ بن سُكَيْنة بِرِباطِه ببغداد سنة إحدى وستمائة". المترجم].

(22) [هذا الحديث هو قوله صلّى اللّه عليه وسلّم: "إذا توضّأ عبدي ولم يُصَلِّ فقد جَفَاني، وإذا صلّى ولم يَدْعُني فقد جَفَاني، وإذا دَعاني فلم أُجِبْه فقد جَفَوْته، ولستُ بربٍّ جافٍ، ولستُ بربٍّ جافٍ، ولستُ بربٍّ جافٍ". انظر: **الفُتُوحات**، ج4، ص549، **والعَبادِلة**، ص172. المترجم].

(23) **الوافي**، 9، ص211-212.

(24) **مُؤلّفات...** R.G n736، السَّماع، رقم 2. [مُؤرخ في العاشر من شَعْبان من سنة 613 في مَلَطْيَة بمنزل المُؤلّف ومُصدَّق عليه من المُؤلّف. المُسْمِع هو المؤلّف، والقارئ هو إسماعيل بن مُحَمّد بن يوسف الأنصاري. السامعون اثنان هما عبد اللّه بدر بن عبد اللّه الحَبَشي، وسيف الدين بن عبد اللّه بن مُحَمّد البغدادي، والناسخ هو إسماعيل بن مُحَمّد ابن يوسف الأنصاري. عثمان يحيى. المترجم].

(25) **مولّفات...** R.G n 639، رقم السَّماع، 3 [المُسْمِع هو المؤلّف، والقارئ هو =

يكونوا من بين أولئك الذين تَذْكرهم كُتُب **الطَّبقات**، فإن نِسبتهم هي وَحْدَها التي يُمكن أن تُفيدنا أو تُخبرنا عن هويتهم ـ طبعاً بكيفية فَضْفاضة. إننا نُلاحظ أن ستة منهم تقريباً من أصل أندلسي، غير أننا نَجهل فيما إذا كانوا رحّالة عابرين من الأندلس إلى الشرق، أو أنهم مُهاجرون استقرُّوا منذ جيل أو عدة أجيال في هذا الجُزْء من العالم الإسلامي. غير أننا نعرف، في المُقابل، أن واحداً من بينهم وهو موسى بن مُحَمَّد القَبّاب القُرْطُبي(26)، تلميذ ابن حِرْزِهِم، مؤذّن الحَرَم بمكّة، له عادة فظّة تتمثّل في تجميع طعام داخل المسجد يتأذّى برائحته الناس كما يرى ابن عربي. يقول: "ولنا واقعة في مثل هذا. كنت عند موسى بن مُحَمَّد القَبّاب بالمَنارة بحَرَم مكّة بباب الحَزْوَرَة وكان يُؤذّن بها، وكان له طعام يتأذّى برائحته كلُّ من شمّه. وسمعت في الخبر النَّبَوي أن الملائكة تتأذّى ممّا يتأذّى منه بنو آدم، ونهى أن تقرب المساجد برائحة الثوم والبصل والكُرّات، فَبِتُّ وأنا عازم أن أقول لذلك الرجل أن يُزيل ذلك الطعام من المسجد لأجل الملائكة، فرأيت الحقَّ تعالى في النوم فقال لي عزّ وجل: لا تَقُلْ له عن الطعام، فإن رائحته عندنا ما هي مثل ما عندكم. فلما أصبح جاء على عادته إلينا، فأخبرته بما جرى، فبكى وسجد للّه شُكراً، ثم قال لي: "يا سيدي، ومع هذا فالأدب مع الشَّرْع أولى". فأزاله من المسجد"(27).

نُلاحظ زيادة على ذلك، أن أغلب السّامعين الآخرين هم من المدينة التي يجري فيها السماع أو على أكبر تقدير من المنطقة. وهكذا فإن السَّماعات التي

= إسماعيل بن مُحَمّد بن يوسف **الأنصاري**، والسامع هو مُحَمّد **سعد** الدين بن بَرَنْقُوش المُعظمي المعروف بابن قَمَر الدَّوْلة الدمشقي، والناسخ هو القارئ. يتعلّق الأمر إذن بالأنصاري أو الأَيْدني الوارد في النص على أنه العُبّادي وهو حسب ما ذكره عثمان يحيى ناسخ لكتاب **تاج الرسائل** وقارئ وناسخ لكتاب **رُوح القُدس** المترجم]؛ ولقد ذكره ابن عربي أيضاً في **الفُتُوحات**، ج3، ص49. [يقول: "وقد حَدَّث بهذا الحديث الشيخ الذي حدثنا به صاحبي شمس الدين مُحَمّد بن بَرَنْقُوش المُعظمي، وبُرْهان الدين إسماعيل ابن مُحَمّد **الأَيْدني** بحلب أيضاً، فإني كنت أحدِّثهما بهذا الحديث". يتعلّق الأمر هنا بالحديث الشريف التالي: "مَنْ تَصَوَّر في غير صُورته فقُتل فلا عَقْل فيه". المترجم].

(26) **مُؤلَّفات**... R.G n 639، رقم السَّماع، 4؛ انظر أيضاً: **الفُتُوحات**، ج1، ص603؛ ج2، ص262؛ ج4، ص96، 529.

(27) **الفُتُوحات**، ج1، ص603.

انطلقت بالمَوْصل تضم عدداً يحمل النَّسَب "مَوْصِلي". إن هذا مثلاً هو حال أحمد بن مَسْعُود المُقْرِئ المَوْصِلي والذي ظهر اسمه (265) في شهادة من **رُوح القُدس** بتاريخ 601 بالمَوْصِل[28]، والذي ذَكَره ابن عربي فضلاً عن ذلك في كتابه **مُحاضرة الأبْرار** بصدد الأحاديث أو الأخبار التي نقلها إليه[29]. تكشف بعض الشواهد من **الفُتُوحات**، من جِهة أخرى، أن بنتَي أحمد المَوْصِلي، أم دلال وأم رَسْلان قد حضرتا في سَماع قراءة عدد من أبواب هذا الكتاب بدمشق بين سنتَي 636 و 637[30].

يبدو على العُمُوم أن مُصادفات التَّرْحال والسَّفَر هي التي كانت وراء أغلب السامعين أو القارئين المُشار إليهم في السَّماعات التي تمّت بين سنة 600 و617 الذين تردَّدُوا على الشيخ الأكبر، سواءٌ تَعلَّق الأمر بالرَّحّالة الذين الْتَقَوْا صُدفة بابن عربي في طريقهم أو تعلَّق الأمر بالسُّكّان الذين استغلُّوا مُرور الشيخ بالمنطقة

---

(28) **مؤلَّفات...**، R.G n 639، رقم السَّماع، 7. ["مؤرَّخ بسنة 601هـ في التاسع والعشرين من رمضان بالمَوْصِل. المُسْمِع هو المؤلِّف، القارئ X السامعون.... أحمد بن مسعود بن **شَدّاد** المُقْرِئ، عبد الكريم بن يوسف بن الحسين المَوْصِلي، أبو بكر بن الحُسَيْن الصَفّار المَوْصِلي....". المُلاحظ أن نسبة المَوْصِلي واردة في هذه الشهادة ولكنها لم تكن منسوبة لأحمد بن مَسْعُود المُقْرِئ، ولكن هذه النسبة وردت في مواضع أخرى، مثل **الفُتُوحات**، ج4، ص490. المترجم].

(29) **محاضرة الأبرار**، ج1، ص237؛ ج2 ص240، 259؛ انظر أيضاً **الفُتُوحات**، ج4، ص490، حيث أخبر المَوْصِلي ابن عربي برُؤْيا يسأل فيها النبي (صلّى اللّه عليه وسلَّم) حول حِلّ أو حُرمة لُعبة الشِّطْرنج والنَرْد والأغاني، إلخ. [يقول ابن عربي: "وأخبرني الزكي شيخنا أحمد بن مَسْعُود بن سداد [هكذا ورد] المُقْرِئ المَوْصِلي بمدينة المَوْصِل سنة إحدى وستمائة قال: "رأيت رسول اللّه صلّى اللّه عليه وسلّم فقلت له: يا رسول اللّه ما تقول في الشِّطْرَنْج يَعني في اللعب به؟ قال صلّى اللّه عليه وسلّم "حَلال". وكان حَنَفيّ المذهب. قال: فقلت له: "والنَّرد؟" قال: "حرام". قال: "قلت: يا رسول اللّه ما تقول في الغِنا؟ قال: "حَلال" قلت: "فالشّبابة؟" قال: "حرام". المُلاحظ أن أحمد المَوْصِلي هذا حَنَفيّ المذهب. المترجم].

(30) **مُؤلَّفات...** R.G n 135، أرقام السّماع، 21، 29، 34، 38، 44 [يتعلَّق الأمر هنا بقراءة **الفُتُوحات المَكيّة**. والسّماعات تمتدّ إلى أكثر من 71 سماعاً. القارئ أُمّ دَلال بنت أحمد بن مَسْعُود بن شَدّاد المُقْرِئ المَوْصَلي. السَّماع 21، 34، 38، 44 القارئ أمّ رَسْلان بنت أحمد بن مَسْعُود بن شَدّاد المُقْرِئ المَوْصِلي، السَّماع 29. المترجم].

التي يَقْطُنون فيها كي يستفيدوا من تَعاليمه. وبالفعل، فإننا نُلاحظ ـ خلال هذه الفترة من رحلات ابن عربي المُستمرّة ـ ولأسباب هي طبعاً بديهية ـ أن اسم أغلب السامعين أو القارئين لم يَرِدْ إلّا مرة واحدة؛ وأنه فقط انطلاقاً من سنة 617، عندما بدأ الشيخ استقراره في سورية تَشكّلت جماعة من السامعين أو القارئين الذين يتوافدون عليه بصورة مُنْتظمة. هُناك بعض الاستثناءات التي تُؤكِّد هذه القاعدة: فهُناك الحَبَشي ولكن أيضاً إسماعيل بن سَوْدَكين[31] ـ الذي يرد اسمه في أغلب السَّماعات في هذه الفترة؛ فإن شهادة في كتاب **رُوح القدس**[32] تسمح لنا بإثبات أنه كان مع الشيخ الأكبر بالقاهرة سنة 603/ 1206. ولقد أقنع ابن عربي سنة 611/ 1214 بحلب بأن يَكْتُب شَرْحاً لكتابه **تُرْجُمان الأشواق**[33]، وهو كتاب يَضُمُّ مجموعة من القصائد الباطنيّة (الرمزية) التي اعتبرها الفُقهاء ذوو النِّيّات السيّئة شعراً إباحيًّا.

كما إن نَبْرة كتاب **وسائل السائل**، هذا الكُتيّب الذي استَنسخ فيه ابن سَوْدَكين بِوَرَع وحُبّ أجوبةَ الشيخ عن أسئلته وكذلك نصائحه وأسراره، وبعض الأبيات الشعرية من **ديوان** ابن عربي (195) المُهداة إلى إسماعيل[34]، تشهد بما

---

(31) حول إسماعيل بن سَوْدَكين، انظر: **شذرات...**، 5، ص233؛ ابن الصابوني (توفّي 680/ 1283) **تكملة إكمال الإكمال**، بغداد، 1957، ص73-74؛ كحّالة Kahhala، **معجم المؤلفين**، 2، ص271.

(32) انظر: عثمان يحيى R.G. ñ 639، السماع رقم 9.

(33) وطلبه هذا كان مدعوماً من طرف الحَبَشي. انظر: **ذخائر الأعْلاق**، القاهرة، 1968، ص4. [العنوان الكامل لهذا الكتاب هو: **ذخائر الأعْلاق شرح تُرْجمان الأشواق**. يقول: "وكان سبب شَرْحي لهذه الأبيات أن الولد بدراً الحَبَشي، والولد إسماعيل بن سَوْدَكين سألاني في ذلك، وهو أنه سَمِعا بعض الفُقهاء بمدينة حلب يُنكران هذا من الأسرار الإلٰهيّة، وأن الشيخ يتستَّر لكونه منسوباً إلى الصلاح والدين، فشرعت في شَرْح ذلك". انظر كتاب: **ديوان ابن عربي. ذخائر الأعْلاق شرح تُرْجمان الأشواق**، تحقيق ودراسة نقدية دكتور مُحَمّد علم الدين الشقيري، دار عين للدراسات والبحوث الإنسانيّة والاجتماعيّة، الطبعة الأولى، 1995، ص175- 176. وأيضاً نفس الكتاب، (**تُرْجمان الأشواق**)، تعليق خليل عمران المَنْصور، دار الكتب العلميّة، بيروت، طبعة أولى، 2000، ص9. المترجم].

(34) **الديوان**، ص91، 181؛ انظر أيضاً: **الفُتُوحات**، ج2، ص681؛ حيث يُطْلِق عليه ابن عربي اسم "العارف الولد العزيز"؛ لنتذكّر أن ابن عربي قد كتب رسالة لإسماعيل تحت =

فيه الكفاية على العاطفة العميقة التي يُكنّها الشيخ الأكبر له، وعلى الترابُط الفكري أو الذهني القائم بينهما. طبعاً لم يَضَعْ مَوْت المؤلِّف سنة 638/ 1240 نهاية لهذا الترابُط: فإسماعيل هذا هو من بين تلامذة ابن عربي الذي استمر في إعطاء شواهد قراءة أو سَماعات **للفُتُوحات**(35). فضلاً عن ذلك، نحن مَدِينُون له بعدد من الشُّروحات التي تتعلَّق بأعمال ابن عربي وخُصوصاً شرحه لكتاب التجلّيات(36). ينبغي أن نُشير بهذا الصدد أنه بغض النظر عن حالة القُونَوي الذي يُعدّ كاتباً خَصِباً بصورة خاصة - يُعتبر ابن سَوْدَكين واحداً من تلامذة ابن عربي المُباشرين القلائل الذي نقل تعاليم ابن عربي كتابة.

ونلاحظ أيضاً وجود شخصين يحضران السَّماعات بانتظام: مُحَمَّد بن سَعْد الدين ابن بَرَنْقُوش بن قَمَر الدِّمَشْقي، وإسحاق بن يُوسف الرُّومي: فالأول: وهو في أغلب الظن دِمَشْقي، لم يَرْتَبط بالشيخ الأكبر على ما يبدو إلّا بدءاً من سنة 615/ 1218؛ ففي هذا التاريخ على الأقل ورد اسمه لأول مرة في سَماع كتاب **رُوح القُدس** الذي صَدَّق عليه ابن عربي وأجراه بمَلَطْيَة(37). لا شكَّ أن هذا الرجل قد رافق ابن عربي من الأناضول إلى سورية إذ إن اسمه قد ورد في الشواهد التي صَدَّق عليها ابن عربي سنة 617(38) وسنة 618(39) بحلب، ثم سنة 630(40)

= عنوان: **رسالة في سؤال إسماعيل بن سَوْدَكين**، ضمن **الرسائل**، حيدرآباد، 1948، ترجمها إلى الفرنسية ميشيل ڤالسان Michel Vâlsan, *Études traditionnelles*, juin, 1952, pp.182-188.

(35) عثمان يحيى R. G. ň 135

(36) كتاب **التجلّيات** (R. G. ň 738)، مطبوع بحيدرآباد، 1948 ضمن **الرسائل**. ولقد شكّل موضوع طبعة جديدة من طرف عثمان يحيى، مصحوباً بالشروح القَيِّمة لابن سَوْدَكين، في المشرق، 1967-1968. لنذكّر أيضاً بأنه صاحب **شرح كتاب مشاهد الأسرار** (R.G. ň 432) وكتاب **الإسراء** (R.G. ň 313) وكتاب مفقود يبدو أن عنوانه هو: **كتاب لَواقِح الأنوار** (R.G. ň 638a).

(37) **مُؤلَّفات**... R.G n 639، رقم السَّماع 3. [لقد أوردنا هذا في أحد الهوامش السابقة. المترجم].

(38) **مُؤلَّفات**... R.G n 70، رقم السَّماع 1.

(39) **مُؤلَّفات**... R.G n 412، رقم السَّماع 1.

(40) **مُؤلَّفات**... R.G n 484، رقم السَّماع 1.

وسنة 633[41] بدِمَشْق (266). يظهر اسم هذا المُريد المُثابر في ما مَجْمُوعُه خمسة وثلاثون سَماعاً منها سبعة وعشرون خاصة **بالفُتُوحات**. غير أن هذه المُواظبة لا تُثير العَجَب إذ إن ابن قَمَر هذا هو "صِهْر" ابن عربي، إن هذا ما يكشف عنه مَقْطع صغير من نَصّ غير مَنْشُور إلى اليوم اسمه **نتائج الأذْكار** حيث وصفه ابن عربي بـ "صِهْري"، ويُوضح أنه قد بلغ في 25 شَعْبان من سنة 631 مقاماً أعلى[42]. أما فيما يتعلّق بالثاني، أي مَجْد الدين إسحاق بن يُوسف الرُّومي، فإنه ليس من المُبالغ أن نؤكِّد أن لقاءه بالشيخ الأكبر ـ ذاك اللِّقاء الذي نتذكَّر أن ابن عربي أُخبر به بواقعة الجزيرة الخَضْراء سنة 589 ـ قد شكَّل مُنعطَفاً حاسماً في تاريخ التصوُّف الإيراني الشيعي وغير الشيعي. لنُوضح أن مَجْدَ الدين هذا هو أبو صدر الدين القُونَوي، هذا يعني أنه أبو واحد من مُريدي ابن عربي الذي سيلعب دوراً أساسيًّا في تطوير وانتشار المدرسة الأكبرية في الجانب الشرقي من العالم الإسلامي. إن مختلف مظاهر وتَبِعات هذه الصداقة القائمة بين الرومي مَجْد الدين والأندلسي ابن عربي، والتي ابتدأت بينهما في مَكّة تَكْتَسي أهمّيّة خاصة.

إن المَصْدر الوحيد الذي يَذْكُر ـ على الأقل في حدود ما نعلم ـ شخصية مَجْد الدين إسحاق الرُّومي هو تاريخ المَمْلكة السَّلْجوقية في الرُّوم de Rum لابن بِيْبِي وعنوانه هو: "**الأوامر العَلائيّة في الأمور العَلائيّة**" الذي انتهى من تحريره أوّل مَرّة سنة 680/ 1281[43]. فمن بين مُختلف المقاطع المُخَصَّصة له نستخلص مؤشِّرَيْن عامَّيْن: ففي مُستوى أوَّل: يبدو أن مَجْد الدين قد اعتبره مُعاصروه وَرِعاً كبيراً وقائداً روحيًّا، إن هذا هو ما تُوحي به على الأقل الألقاب التشريفية التي يصفها به ابن بِيْبِي، ومن بينها مثلاً "مِثال الوَرِعِيْن" و"شَرَف الأَوْتاد"، ويُشير مُصطلح الوَتَد إلى واحدة من أعلى الوظائف في التراتب التعليمي التربوي. غير

---

(41) **مُؤلَّفات...** R.G n 67، السَّماع رقم 2؛ R.G n 414 رقم السَّماع 3؛ R.G., n 736 رقم السَّماع 3، وسبعة وعشرون سَماعاً **للفُتُوحات** (R.G n 135).

(42) **كتاب نتائج الأذْكار**، مخطوط fatih 5322, ff^os 54b-55.

(43) EI^2 .s.v Ibn Bībi. لقد اطَّلعنا على طبعة مُختصرة abrégée لكتاب **الأوامر** التي ظهرت بأنقرة سنة 1956. والمقاطع الخاصة بأب القُونَوي هي في الصفحات التالية: 91-93 و155-158.

أن الخليفة الناصر نفسه، في رسالة وجّهها إلى كَيْكاؤوس يصفه أيضاً بأنه "عُمْدة العارفين"[44]. وفي مستوى ثانٍ: يظهر مَجْدُ الدين في هذه النصوص في المَرْتبة العُليا داخل المَمْلكة السلجوقية بالأناضول، مُقرَّباً من كَيْخُسْرَوْ وابنه وخلَفه كَيْكاؤوس. (267). يخبرنا مقطع أول على سبيل المثال أن الملك كَيْخُسْرَوْ قد وجّه إلى أبي القُونَوي ـ الذي هاجر إلى سورية[45] لأسباب لها علاقة بمناسبة سياسية ـ قصيدة يستدعيه فيها للعودة إلى أرض الوطن، وعند وصوله إلى مَلَطْيَة استقبله استقبالاً ملكيّاً[46]. إن هذا المؤرخ، أي ابن بِيْبِي، قد خَتَم هذه الحِكاية الطريفة بمُقارنة المَحبّة التي بين الملك ومَجْدِ الدين بالبيت الشعري للحَلّاج وهو: "أنا مَنْ أهوى وَمَنْ أهوى أنا"[47] [نحن رُوحانِ حَلَلْنا بَدَنا]. غير أننا سنعثُر والحالةُ هذه في الجزء الخاصّ بفترة حكم كَيْكاؤوس في كتاب الأوامر على معلومات أكثر دِقّة حول الدور الذي لعبه والد القُونَوي في الحياة السياسية السَّلْجُوقية؛ لنَقلْ عابِرين إن هذا النص يُشكّل أيضاً وثيقة مُفِيدة لدراسة الفُتُوّة الناصرية، إذ إن الأمر يتعلّق أساساً بهذا. إنه بعد انتصار الملك كَيْكاؤوس في معركة سِينُوب Sinope سنة (611/ 1214) على إمبراطور طرابزون de Trébizonde، بَعَثَ بسفارة إلى بغداد كي يَلْتَمِس من الخليفة خِلْعة الفُتُوّة[48]. ولقد عيّن السلطانُ مَجْدَ الدين من بين جميع ذوي المَراتب العُليا أو الأشراف في المَمْلكة، على رأس هذه البعثة الديبلوماسية ضماناً لنجاحها. لقد قَبِل الناصر، وهو مُنشغل على الدوام بتوسيع فروع نِظامه وامتدادها، عن طِيْب خاطر طلب كَيْكاؤوس وسلّم إذن إلى مَجْدِ الدين لِباس الفُتُوّة، وكذلك رسالة تَنْصِيب، أو

---

(44) **الأوامر**، ص157.

(45) يُوضح ابن بِيْبِي أنه قد ترك بلاد الروم في اللحظة التي كان فيها كَيْخُسْرَوْ في مِحنة، وأن هذا الأخير قد خَلَف أباه سنة 588/ 1192، غير أنه لن يحكم كَسيِّد [للبلاد] إلّا بعد وفاة خَصْمه رُكْن الدين سنة 600/ 1204. انظر: *EI²*.*s.v.*Kaykhusraw .

(46) **الأوامر**، ص155-158.

(47) نفسه. بعبارة أخرى نقول إن مَجْد الدين وكَيْخُسْرَوْ قد اقتربا أحدهما من الآخر أكثر مما يزعمه الحلّاج من قربه من اللّه في هذا البيت الشهير.

(48) لنُسجّل أن هُناك عدمَ تجانس كرونولوجيّاً في حكاية ابن بِيْبِي لأنه أثبت في نهاية النصّ أن هذه البعثة الديبلوماسية قد وقعت سنة 608 في حين أن معركة سينوب وقعت سنة 611/ 1214. (انظر: *EI² s.v.Anatolie*).

كتاب الفُتُوّة؛ وبعد أن ذكر ابن بِيْبِي نَصّ هذه الرِّسالة أضاف المؤشِّر التالي: إن كَيْكاؤوس قد فَوَّض إلى مَجْدِ الدين، مُكافأةً على مَجْهُوداته، مُهمّةَ تعليم الفُتُوَّة لأولئك الذين يرى بأنهم يستحقُّونها، وبأن ينقل هذه المُهمّة بعد موته، إلى ابنه مُحَمَّد، أي إلى صدر الدين القُونَوي.

لم يتعرَّف مَجْدُ الدين على الشيخ الأكبر(49) إلّا في سنة 600/ 1204، أثناء مُقامه في الأماكن المُقَدَّسة. لنُسجِّل أن هذا المُقام (268) بالحِجاز يتصادف مع نهاية "مَنْفاه السياسي". وبالفعل، فإنه ابتداء من سنة 600 ـ 601، بعد وفاة رُكْن الدين [خَصْم مَجْد الدين] تمكّن كَيْخُسْرَو بأن يَسُود فعلاً في الأناضول. من المؤكَّد إذن أنه في هذه الفترة أرسل إلى أبي القُونَوي الرِّسالة الشهيرة [المذكورة أعلاه] يدعوه فيها للعودة إلى الأناضول(50). إن مجد الدين وقد قَبِل دَعْوة الملك أقنع ابن عربي على ما يبدو بأن يُصاحبه إلى بلاد الرُّوم. ولقد توجّها معاً من الحِجاز إلى العِراق، حيث وصلا إليه سنة 601 وأقاما ببغداد(51)، ثُمّ بالمَوْصِل(52). إذا لم نكن نعثر على أي ذِكر لمَجْدِ الدين في شواهد قراءة أعمال ابن عربي ابتداء من هذا التاريخ، فإننا نعرف على العكس بأن هذا الأخير (ابن عربي) قد كان بقُونية سنة 602/ 1205 حيث قام بتقييد أو كتابة عدد من الرسائل من بينها **رسالة**

---

(49) إن هذا ما يكشف عنه السَّمَاعان التاليان: السَّماع رقم 1 لكتاب **تاج الرسائل** (R.G n 736) بتاريخ 24 ذو القَعْدة سنة 600 بمَكّة؛ والسَّماع رقم 4 لكتاب **رُوح القُدس** (R.G.n 639) بتاريخ 600 بمَكّة [السَّماع الأول رقم 1 مُصدَّق عليه من المؤلِّف والقارئ هو المُؤلِّف والسامعان هما عبد اللّه بدر بن عبد اللّه الحَبَشي، وإسماعيل بن مُحَمّد الرُّومي (والد صَدْر الدين القُونَوي)، والثاني رقم 4 مصدّق عليه من المؤلّف، المُسْمِع هو المؤلِّف وعدد السامعين سبعة عشر من بينهم الحَبَشي، وإسحاق بن مُحَمّد الرُّومي الذي هو أيضاً ناسخ لهذا السَّماع. ودُوِّن هذا السماع ببغداد سنة 601، كما ذكر عثمان يحيى ذلك في مُلاحظة له، وليس بمَكّة كما هو وارد في هذا الهامش. المترجم].

(50) انظر: *EI*² *s.v.* Kaykhusraw.

(51) **مؤلَّفات**... R.G, n 639، السَّماع رقم 5. [مُؤرَّخ بسنة 601 ببغداد، عدد السامعين خَمْسة من بينهم الحَبَشي طبعاً، ومَحْمُود بن إسحاق بن مُحَمّد الرُّومي الذي هو أيضاً ناسخ هذا السَّماع. المترجم].

(52) **مُؤلَّفات**... R.G, n639، رقم السَّماع 7. [مُؤرَّخ بسنة 601 في التاسع والعشرين من رمضان بالمَوْصِل. عدد السامعين تسعة ومن بينهم الحَبَشي وإسحاق بن مُحَمّد بن يوسف الرُّومي. المترجم].

الأنوار[53]؛ في الوقت الذي أُعيد فيه أبو القُونَوي إلى مكانه ووظيفته في البلاط السَّلجوقي. ترك ابن عربي بعد وقت قصير آسيا الصغرى من أجل القيام بسِياحات[54] جديدة قادته مع ذلك إلى الأناضول، أولاً حوالى سنة 608-609[55]، ثم سنة 612، غير أنه ظَلَّ فيها هذه المرة حتى سنة 615 على الأقل، ورُبَّما حتى سنة 618[56]. إننا نعتقد أنّ هُناك سببين يُفَسِّران هذا المُقام الطويل لابن عربي في الأناضول وهما رَوَابط الصداقة بينه وبين السلطان كَيْكاؤوس من جِهة، ومَسؤولياته العائلية الجديدة من جِهة أخرى. كلُّ شيء يحملُنا على الاعتقاد أن ابن عربي قد تَزَوَّج فعلاً عند وفاة مَجْد الدين بأرملته، أم الشاب اليافع صدر الدين القُونَوي، إن هذا ما يُؤكِّده عدد من كُتّاب السِّيرة العَرَب والفُرْس. غير أنه من المُلائم مع ذلك أن نُسجّل بأن ليس هُناك أي تلميح إلى هذا الحدث إلى اليوم لا عند الشيخ الأكبر، ولا عند القُونَوي، ولا عند الجَنْدي تلميذه المُباشر. وفي المُقابل، فإن هذا الزواج قد ورد في **مناقب أوحد الدين كِرْماني** وهو كتاب فارسي مؤرَّخ - حسب محقّقه الأستاذ فُورُوزَنفار[57] Foruzanfar - في القَرْن السابع للهِجْرة والذي حُرِّر بالتالي في حياة القُونَوي (ت. 673هـ/ 1274م) أو بعد وفاته بقليل؛ فالمؤلِّف المجهول لكتاب **مناقب أَوْحَد الدين كِرْماني** أثار فيه هذا الزَّواج بالعبارات التالية: "لقد كان ابن عربي بمصر عندما وصل إليها الشيخ كِرْماني

---

(53) **مُؤلَّفات...** R.G n 28, 33, 70؛ انظر أيضاً: كتاب **الأمر**، ترجمة أسين بلاثيوس، ضمن كتابه *Islam chritianisé*, p235 حيث يُثير ابن عربي لقاءه بأَوْحَد الدين كِرْماني بقُونية سنة 602 وهو لقاء سنعود إليه لاحقاً *par ailleurs*. ذكر ابن عربي والد القُونَوي في كتابه **مُحاضرة الأبْرار**، ج1 ص165، 180.

(54) سنقوم بتمحيصها فيما بعد.

(55) إن هذا ما يُوحي به مَقْطع من **الفُتُوحات**، ج4، ص547 حيث يُثير ابن عربي مُراسلته مع كَيْكاؤوس. لكننا لا نستطيع أن نكون قَطعيين حول هذه النقطة. [يقول ابن عربي: "ونصيحة كتبت بها إلى السلطان الغالب بأمر اللَّه كَيْكاؤوس صاحب بلاد الروم بلاد يونان رحمه اللَّه جواب كتاب كَتَب به إلينا سنة تسع وستمائة". المترجم].

(56) يسمح لنا عدد من السَّماعات بإثبات أن ابن عربي قد كان بمَلَطْيَة في سنوات 612، 613، 614، 615. (انظر: الجدول الكرونولوجي في الملحق) par ailleurs. نعرف بأنه قد حضر دفن الحَبَشي الذي تُوفّي حوالى 617-618 بملطية؛ انظر: **الدُّرَّة الفاخرة**، في *Soufis d'andalousie*, pp.179-180.

(57) **مناقب أَوْحَد الدين كِرْماني**، طبعة فوروزنفار، طهران1347/ 1969، «المقدّمة».

[...] في هذه اللحظة كانت أم صدر الدين [القُونَوي] التي هي زوجة مُعَلِّم السلطان مَجْد الدين إسحاق قد تزوَّجت بالشيخ ابن عربي وأن صدر الدين قد تعلَّق بخدمته(58)...". من جِهة أخرى، نجد إشارة لهذا الزواج(59) مَرَّات ثلاثاً في كتاب **مناقب ابن عربي** للقَارِي البغدادي ؛ الأولى هي قولة لليافعي وهو كاتب يَمني تُوفّي سنة 768، مائةً وثلاثين عاماً بعد ابن عربي والذي استطاع أن يتعرَّف عليه من أتباع أو مُريدي جِيْله الأول. أخيراً، فإن الجامي (ت. 898هـ/ 1492م) وهو من كُتّاب سِيَر الأولياء المُتأخِّرين كتب في **نَفَحات الأُنْس** قائلاً: "فلما وصل الشيخ الأكبر بقُونية بعد موت أبي الشيخ صدر الدين تزوَّج أُمّه، وكان في خِدْمة الشيخ وصُحْبته وتربيته"(60). إنه على ضوء هذه النصوص المُختلفة فإن زواج ابن عربي بأرملة مَجْد الدين هو الأكثر ترجيحاً. رُبَّما يتوجّب علينا أن نُضيف إلى هذا المَلَفّ مقطعاً من **نَفْح الطِّيب** للمَقَّري الذي أكَّد فيه بأن واحداً من أبناء ابن عربي هو مُحَمَّد سعد الدين قد وُلد بمَلَطْية سنة 618(61) فهل كان ثمرة هذا الزواج نفسه؟ غير أن هذا لا يُخبرنا والحالة هذه بالوقت الذي تمَّ فيه هذا الرباط. إننا نجهل السنة التي تُوفّي فيها مَجْد الدين لكننا نعرف بأنه كان حيًّا سنة 611/ 1214 وأن ابنه صدر الدين قد وُلد ما بين سنة 607 وسنة 612(62)، وأنهُ من المُحْتَمل بالتالي ـ غير أن هذا يظل افتراضاً ـ أن يكون هذا الزواج قد تمّ ما بين 612 و618 أثناء مُقام ابن عربي الطويل في آسيا الصغرى. (270).

ومهما يكن من أَمْر، فإنه بعد سنوات، مرّت على الأكثر بين اللحظة التي ترك

---

(58) **مناقب أَوْحَد الدين كِرْماني**، ص84.

(59) **مناقب ابن عربي**، ص25، 35، 38.

(60) **نَفَحات الأُنْس**، طبعة 1337، ص556.

(61) **نَفْح الطِّيب**، ج2، ص170.

(62) لقد حدد الأستاذ فُوروزَنْفَار ميلاد القُونَوي في حوالى 612 (انظر: **مَناقب أَوْحَد الدين كِرْماني**، ص81) مستنداً في ذلك إلى إشارة للصَّفَدي (انظر: كتاب **الوافي**...، ج2، ص200) تُثبت بأن عُمْر القُونَوي عند وفاته سنة 673 هو "اثنان وثلاثون عاماً" ؛ يتعلَّق الأمر كما يرى فُوروزَنْفَار ذلك بزلّة قَلَم، وأنه ينبغي أن نقرأ هذه العبارة بأنها "اثنان وستون عاماً" (ولكن لِمَ لا اثنان وسبعون عاماً؟). أما روسبولي فإنه في «مُقدّمته» لكتاب *La Clé du monde suprasensible*، الطبعة النقدية لكتاب **مِفْتاح الغَيْب** للقُونَوي يؤكّد أن هذا الأخير قد وُلد سنة 607. سوف نرى بأن هذا التاريخ الأخير هو الذي ينبغي الاحتفاظ به.

فيها ابن عربي الأناضول، واللحظة التي كان فيها الشابّ صدر الدين بجانبه في مصر، تمّ سفر ابن عربي إلى مصر - والذي أثاره النص المذكور أعلاه من كتاب **مناقب أَوْحَد الدين كِرْماني** - في وقت متأخِّر من سنة 620/ 1223 (لنتذكر أن ابن عربي قد استقرَّ بدءاً من هذا التاريخ في الشام بصورة نهائية) وأنَّ عُمْرَ القُونَوي هو اثْنا عشر عاماً على الأكثر. إن هذه الوثيقة[63] نفسها قد كشفت لنا فضلاً عن ذلك أن ابن عربي قد قرّر في هذه اللحظة أن يُفوّض لأَوْحَد الدين كِرْماني تربية صدر الدين القُونَوي: "لقد استقر الشيخ كِرْماني مُدّة من الزمان في مصر وكان هو وابن عربي يلتقيان ويزور أحدهما الآخر باستمرار. وكانت رغبة كِرْماني هي أن يسافر إلى الحِجاز. عندما تأكَّد قصده هذا وبدأ يستعدّ للرحيل وغرضه هذا أصبح واضحاً اصطحب الشيخُ محيي الدين معه صدر الدين متّجهاً به إلى الشيخ كِرْماني. فقال له: "إنكم تعلمون مدى الرِّفْق والعطف الذي أُكِنُّه لصدر الدين، فهو بالنسبة لي بمَثابة ابن حقيقي. ماذا سأقول؟ إنه أَغْلى عندي من ابن من صُلْبي، فَبَيْني وبَيْنه روابط قَرابة مُختلفة - من حيث هو وَلَد (farzand) أَوْلاً ثُمّ من حيث هو مُريد، ثُمَّ من حيث هو تلميذ مُتعلم (shāgard) - ورفيق لي منذ عِدّة سنوات[64]. لقد قُمت بواجبي كأب تجاه الابن، وواجب الشيخ تجاه المُريد، والأستاذ تجاه التلميذ ولقد كانت لي به صُحبة وتفهُّم حالا دون أية عراقيل. لقد تَوَّجْتُ كيانَهُ الخارجي بالمعرفة والفضيلة. أما ما يتعلَّق بكيانه الباطني - يعني أسرار الحقيقة وطُرُق السير في الطريقة - فإن هذا قد حصل بفضل الهداية والاتجاه السليم. واللَّهُ قد نقل إليكم هذا الإنجاز. والأمر الآن يتعلَّق بنظركم وبالإجابة التي تُقَدِّمون". ولقد استجاب الشيخ كِرْماني لطلب الشيخ محيي الدين ولَبّاه. فسلّم الشيخ محيي الدين إذن صدر الدين للشيخ كِرْماني" (271).

إن أَوْحَد الدين كِرْماني وهو من كِرْمان كما يدلّ عليه اسمه قد ارتبط عن

---

(63) **مَناقب أَوْحَد الدين كِرْماني**، ص85.

(64) يوحي هذا المقطع الأخير أن صدر الدين مُراهق في هذه اللحظة. فإن كان قد وُلِد سنة 612 فإن عُمره في سنة 620 هو ثماني سنوات. يبدو إذن أنه من الواجب أن نحتفظ بسنة 607 كتاريخ لولادته اللّهمّ إلّا إن تصورنا أن ابن عربي - على عكس جميع المظاهر - قد خرج من سورية بين سنة 620 و638 سنة وفاته.

طريق شيخه رُكْن الدين السِّجاسِّي Sijāssī بمدرسة أحمد الغزالي. وبما أن هذا الأخير له ذَوْق مُعلن للسِّماع، لِسَماع الموسيقى، ومُشاهدة الغِلمان shāhid bāzī (أي النظر في فتى جميل)، صار موضوعاً لانتقادات بعض الصُّوفية، لاسيّما من طرف شمس الدين التَّبْرِيزي، الشيخ المشهور لجلال الدين الرُّومي (ت. 672هـ/ 1273م)[65]. إن ابن عربي ـ بالرغم من أنه شديد التحفّظ [حول هذا الموضوع] ـ لم يكن، على ما يبدو، صارماً بصدد هذه المُمارسات[66]. لا شكَّ أنه رأى، مثل الجامي[67]، أن الأمر يتعلَّق عند أَوْحد الدين بنمط حقيقي من التحقُّق الرُّوحاني. وتبعاً لإشارة واردة في كتاب **الأمر**[68] أن ابن عربي قد ارتبط بكِرْماني سنة 602/ 1205 بقُونية، ولقد التقَيا بعد ذلك، إذ إن بعض الحكايات المُسجَّلة في كتاب **مَناقب أَوْحَد الدين كِرْماني** تُبيّن أنهما قد اجتمعا معاً في كل من مصر[69] وسورية[70]. لقد قالت الواحدة من هذه الحكايات الكثير عن الصداقة التي يُكنّها أحدهما للآخر: "فلقد بلغت علاقة المَوَدّة والمَحبة بين الكِرْماني وابن عربي مبلغاً حتى إن الشيخ الكِرْماني، قد سأل محيي الدين عن حاله، وهما في دمشق، فقال له: "أراكَ اليوم على غير حالك، فإني أراكَ مُضطرباً وغير طبيعي. فماذا جرى؟". أجابه محيي الدين بقوله: "لا شيء بخافٍ عن الشيخ، بفضل نُوركم الباطني ومَعرفتكم الكاملة، فالشيخ يعرف سبب هذا الحال". في ذلك الوقت قام الكِرْماني باستخارة فعلم السبب في حينه: "فلقد كان الشيخ محيي الدين على غير حاله المُعتاد، لأنه ترك بعض كتبه في مَلَطْية. فقال الشيخ محيي الدين للشيخ الكِرْماني: "آمَنّا وصَدَّقْنا [...] هذا هو كما ترى". فأصر الشيخ الكِرْماني، بالرغم من

---

(65) **نَفَحات الأُنس**، ص589-590.

(66) لو كان هذا هكذا ما سلّم إليه ابن عربي تربية ذاك الذي هو عنده "أغلى من ابن حقيقي".

(67) **نَفَحات الأُنس**، ص590-591.

(68) لم نقم بمراجعة الطبعة الكاملة لكتاب **الأمر** التي ظهرت في بيروت سنة 1912 (أما تلك التي وردت في آخر كتاب **ذَخائر الأَعْلاق**، القاهرة، 1968 فهي غير كاملة) لكن المقطع الذي نحن الآن بصدده وارد في ترجمة أسين بلاثيوس في كتابه: *Islam christianisé*, p.235.

(69) **مَناقب أَوْحد الدين كِرْماني**، ص85.

(70) **مَناقب أَوْحد الدين كِرْماني**، ص85-86.

اعتراض الشيخ محيي الدين، من أن يذهب بنفسه من دمشق إلى مَلَطْية، ليحضرها له من هُناك، فذهب وأحضرها له"(272). يَحكي ابن عربي من جِهته في باب من أبواب **الفُتُوحات** الخاص بـ "أرض الحقيقة" مشهداً عجيباً حصل للكِرْماني في شبابه(71). بالإضافة إلى كتاب **مَناقب أَوْحَد الدين كِرْماني** هُناك عدد كبير من الوثائق التي تَشهد على هذا التعلُّق، بالمعنى التقني للمُصطلح عندما يتعلَّق الأمر بالتصوُّف، تعلق صدر الدين القُونَوي بالشيخ كِرْماني؛ فمن جِهة أُولى، هُناك وصية صدر الدين التي طلب فيها من مُريديه بـ "بسط سَجّادة أَوْحَد الدين في قبري(72)". ومن جِهة أخرى، صَرّح القُونَوي في رسالة مَخطوطة مُوجّهة إلى مُريد له من أن أوحد الدين هو شيخه "من مَنظورٍ ما وإنني كنت خلال سنتين في شيراز صاحبه وفي خدمته(73)". أخيراً فإن هذه العلاقة قد تأكَّدت في **السلسلة القاسمية** كما سجلها كتاب **عِقْد الجَوْهَر الثمين** لمُرْتَضى الزَّبِيدي(74).

ومن الآن فصاعداً نفهم لماذا أُعدّ صدرُ الدين للعب دور جوهري كـ "ملتقى طُرُق" داخل نقل التعليم المذهبي لابن عربي، إلى بعض العارفين الشيعة. إنه الوارثُ الروحيُّ المُزدوج، عربي من طرف ابن عربي وفارسي من طرف أَوْحد

(71) **الفُتُوحات**، ج1، ص127، ترجمة هنري كوربان في كتابه *Corps spirituels et terre céleste*, p.168. [العنوان الكامل لهذا الباب ورقمه 8 هو: "**في معرفة الأرض التي خلقت من بقية طينة آدم عليه السلام وهي أرض الحقيقة وذكر بعض ما فيها من الغرائب والعجائب**". أما هذا المشهد فيتعلّق بظهور شيخ أوحد الدين كِرْماني في صورة شخص غيره وذلك عندما أصابه مرض في بطنه وطلب منه أوحد الدين أن يبحث له عن دواء عند أمير صاحب مارستان فدخل شيخُ كِرْماني في صورة هذا الأمير وأكرم أوجد الدين وأعطاه الدواء. فلما جاء به إلى شيخه شرح له ما حصل. المترجم].

(72) W. Chittick, «The Last Will and Testament of Ibn Arabi's foremost disciple», *Sophia Perennis*, vol. 4, ñ 1, p.53.

(73) هذا خبر شخصي أخبر به وليم شيتيك.

(74) مُرْتَضى الزَّبِيدي (توفي 1790) من أصل هندي هو مؤلِّف كتاب **تاج العروس**، وشارح مشهور لكتاب **إحياء علوم الدين**. لقد ألّف أيضاً رسالتين هما: **عِقْد الجوهر الثمين** و**إتحاف الأصْفياء** اللتان هما من بين **فهرس السِّلْسِلات**؛ انظر: السِّلْسِلات التي أوردناها **في الملحق**.

الدين، الذي هَيّأه لوظيفة الوصل بين مصدرين للباطنية الإسلامية. إنه غالباً ما يقول هو نفسه: "لقد رَضَعْتُ الحليب من أُمَّين[75]". طبعاً يُضاف إلى تأثير الكِرْماني على صدر الدين تأثيرات مُتصوفة فُرْس آخرين وخُصوصاً تأثير جلال الدين الرُّومي (ت. 672هـ/ 1273م) عليه - وإن عدداً من المصادر لَتَشْهَد[76] على تعلُّق القُونَوي به. لا شكَّ أن هنري كوربان يُعَدُّ من بين الأوائل الذين أدركوا الأهمّيّة الكاملة لهذه العلاقة. "إن هذه الصداقة تُعتبر عاملاً مُهمّاً جدّاً إذ إنها جعلت من صدر الدين حَلْقة وصل بين الشيخ الأكبر وصاحب كتاب مَثْنَوي [. . .] وقد يبدو للوهلة الأولى أن تعاليم جلال الدين الرومي وتعاليم ابن عربي يُعَبِّران عن شكلين مختلفين للرُّوحانية [. . .]، ومع ذلك، فإنَّ الاكتفاء بالاتِّهام بالتضادّ بين شكل الرُّوحانية عند مولانا جلال الدين الرُّومي والشكل الذي اتخذته رُوحانية ابن عربي يعني البقاء عند رؤية سطحية جدّاً. فنفس الإحساس أو الشعور التجلّياتي يُلهمهما معاً، نفس الحنين إلى عشق الجمال، ونفس انكشاف للمحبّة[77]". نعلم زيادة على ذلك أن صدر الدين اتصل بتلميذين لنَجْم الدين كُبْرَى (ت. 618هـ/ 1212م) هما سعد الدين بن حَمَوَيْه (ت. 650هـ/ 1252م) الذي احتكَّ به في حلب[78] ونَجْم الدين الرَّازي الذي التقى به في قُونية[79]، وأنه تراسل مع الفيلسوف نصير الدين الطُّوسي[80] (ت. 672هـ/ 1273م). وإن كان هذا هكذا، فإن تأثير مولانا جلال الدين الرُّومي وأَوْحَد الدين كِرْماني على صدر الدين كان أقل حسماً بكثير إذا ما قُورن بالتأثير الذي مارسه الشيخ الأكبر عليه. أن يكون ربيباً له أو لا، فإن هذا لا يفيد إلّا قليلاً. فَمِمّا لا جِدال فيه هو أن كِلَيْهما كان أكثر قُرْباً من الآخر، وأن

---

(75) **مَناقب أَوْحد الدين كِرْماني**، ص87.

(76) **نَفَحات الأُنس**، ص557؛ الأفلاكي، **مَناقب العارفين**، ترجمة C. Huart, *Les Saints des Derviches tournours*, Paris, 1978, pp.249, 271, 272, 281, 282, 291, 307, 308, etc. وج2، ص97، حيث أوصى الرُّومي بأن يكون القُونَوي هو الذي يُقيم عليه صَلاة الجنازة.

(77) *L'Imagination créatrice...*, p.61.

(78) انظر: على سبيل المثال، الجَندي، **شرح فُصُوص الحِكَم**، ص107-108؛ الجامي، **نَفَحات الأُنس**، ص429.

(79) **نَفَحات الأُنس**، ص435.

(80) W.Chittick, «Mysticism Versus Philosophy in earlier islamic History: The al-Ṭūṣī, al-Qūnawī correspondance», *Religious Studies*, Cambridge Universty Press, 1981, pp.87-104.

بينهما عاطفة كبيرة مُتبادلة؛ فلقد قَرَّبه ابن عربي من الشيخ كِرْماني، وبَرْهَنَ على هذه العاطفة بإهداء التحرير الثاني لكتاب **الفُتُوحات** للقُونَوي[81] ـ الأول كان مُهدىً لابنه البِكْر ـ ولقد عبّر القُونَوي، بطريقته، عن هذه العاطفة ببعض المَرّات في مؤلّفه[82]، وكذلك في عَمَلِه كلّه. "وما كان مقصود الشيخ في مسألة وحدة الوجود لِيُفهمَ بشكل مُطابق للشرع وللعقل، إلا بعد دراسة أعمال صدر الدين وفهمها كما ينبغي"[83]. مُلاحظة الجامي هذه ـ والذي يُعتَبر هو نفسه شارحاً لابن عربي ـ تبيّن بوضوح أهمّيّة القُونَوي كشارح للمذهب الأكبري[84]. وبالفعل، فإن كتابات القُونَوي، سواء كانت شُروحاً لكتب ابن عربي أو لم تكن، فإنها تتَّجه إلى إضاءة الأفكار الأُمَّهات التي تحكم المذهب الأكبري. وسوف يَطبع عملُه، من جَرّاء ذلك، بِبَصْمة لا تَمَّحي، التَّطَوُّرَ اللاحق لمدرسة ابن عربي بكاملها، حتى إننا نستطيع أن نثبت بحق أنه "في البُلدان الشرقية من العالم الإسلامي كان تأثير القُونَوي بكتاباته وكتابات أتباعه المُباشرين بليغاً إلى الحدّ الذي تمّ النظر إلى ابن عربي دائماً من خلال عَيْنَي القُونَوي[85]". لم يكن صدر الدين قد أعطى لمذهب ابن عربي صورة وإطاراً مضبوطَيْن جدّاً فحسب، وإنما أعطاه أيضاً اسماً هو وحدة الوجود، عبارة إن كانت تستحق أن تشكل تعييناً مُلائماً أو مُتساهلاً في بساطتها للمذهب الأكبري، فإنها لا تختزله، وهي تُقدم سلاحاً خطيراً لانتقادات ابن عربي. وبصورة أعمّ، فإن القُونَوي وهو يقوم بتنظيم أو سَسْتَمة فكر الشيخ الأكبر جعله

---

(81) **مؤلَّفات ابن عربي، تاريخها وتصنيفها**، ص202.

(82) تشكل رسالته المُعَنْوَنة **بالنفحات الإلٰهية** وثيقة ثمينة في هذا المنظور لأنها الرسالة الوحيدة التي يكشف فيها القُونَوي من بين جميع كتاباته عن تجاربه الروحية الخاصة وعن علاقاته "بعد الموت" posthumes مع الشيخ الأكبر. سنعود إلى هذه الرسالة فيما بعد.

(83) **نَفَحات الأنس**، ص556.

(84) خارج أطروحة روسبولي الواردة في كتاب *La Clé du monde suprasensible*, Paris 4, 1978، فإن الأعمال الوحيدة حول القُونَوي هي أعمال وليم شيتيك. نضيف إلى مقالين سبق ذكرهما مقالين آخرين له وهما:

«Ṣadr al-Dīn Qūnawi on The Oneness of Being», *International Philosophical Quarterly*, New-York/Namur, 1981, vol.2, pp.171-184;

ومقال «The Five Divine Presences: from al-Qūnawi to al-Qaysari» *Muslim World*, Hartford, 1982, vol LXXII, ñ 2, pp.107-128.

(85) W. Chittick, «Last Will and Testament...», p.43.

بنفس الفعل أكثر قابلية للعَطَب من طَرَف أهل الرُّسُوم، أهل الظاهر. من بين كتب القُونَوي ـ وعددها تقريباً 25 كتاباً حسب وليم شيتيك[86] ـ يُعتبر كتاب **مِفْتاح الغَيْب** وكتاب **إعْجاز البَيان** الأكثر مَقْرُوئية ودراسة: فالأول، الذي حَظِيَ منذ عدة سنوات بطبعة نقدية[87] يُعالج مشاكل ميتافيزيقية كما عرضها الشيخ الأكبر. والثاني، طُبع مرتين[88] يُمثِّل شرحاً أصيلاً لِسُورة الفاتحة. غير أن هُناك رسالة أخرى للقُونَوي تستحقّ بسرعة طبعة نقدية وهي: **النَّفَحات الإلٰهية** التي قال عنها الجامي: "ومن يريد أن يَطَّلع على كماله (كمال القُونَوي) الذي حصل له في هذا الطريق فليُطالِعه، لأنه ذكر فيه كثيراً من الأحوال (275)، والأذواق، والمُكاشفات، والمُنازلات لنفسه"[89]. عند قراءتنا لهذا المؤلَّف (المطبوع بطهران سنة 1416/ 1898، ولقد رجعنا من جِهتنا إلى مخطوط la B.N.: ms. 1354, ff^{os} 3-138) نكتشف أن صدر الدين بعد وفاة شيخه ابن عربي تابع صِلاته مع الأشخاص الرئيسيين من مُحيطه وحافظ عليها. في هذا نجد على سبيل المِثال نَصَّ **الرِّسائل** التي كتبها صدر الدين إلى القاضي ابن زكي (حامي ابن عربي ومُضيفه بدمشق) وإلى ولدَيْ ابن عربي وهما سَعْد الدين (حيث نجده في واحدة من هذه الرسائل يشكو من عدم بلوغ أخبار عنه إليه "بالرغم من أنني أراك حيثما كنت") وعماد الدين.

مع ذلك، فإن صدر الدين، رُبَّما عن طريق مُريديه الإيرانيين ـ الذين درسوا بتوجيه منه أعمال ابن عربي ـ هو الذي ساهم بصورة أكبر في نشر أفكار ابن عربي في بلاد فارس وتُركيا. من بين هؤلاء المُريدين ثلاثة منهم قد لعبوا في هذا المَنْحى دوراً عظيماً وهم: فَخْر الدين العِراقي (ت. 688هـ/ 1289م)[90]، صاحب كتاب **اللَّمَعات** المَشْهُور المُستوحى من دراسته

(86) W. Chittick, «Last Will and Testament...», p.47.

(87) روسبولي، *La Clé du monde suprasensible*، لنُدقِّق والحالة هذه فنقول إن هذه الطبعة رغم أنها "نقدية"، إلا أنها تترك الكثير مما يُقالُ. وكذلك الترجمة المُصاحِبة لها ينبغي مُراجعتها عن قُرب.

(88) **إعجاز البَيان**، حيدرآباد، 1949، والقاهرة، 1969.

(89) **نَفَحات الأُنس**، ص556.

(90) انظر: حول العِراقي *EI*^{2} s.v Iraqui؛ وكذلك، سعيد النَّفِيسي، **تاريخ نَظْم ونَثْر**، =

لـ **فُصُوص الحِكَم**، وسَعْد الدين الفَرْغاني (ت. 700هـ/ 1300م)[91] الذي أَلَّف شرحاً للتّائيّة الكُبْرى لابن الفارِض، ومؤيّد الدين الجَنْدي (ت. 700هـ/ 1300م)[92] صاحب **شرح مُهِمّ لفُصُوص الحِكَم**، شرح أَلْهَمَ بشكل واسع الشارحين الذين أَتَوا بعده مثل القاشاني (ت. 730هـ/ 1329م) وتلميذه القَيْسَري (ت. 761هـ/ 1359م). لكن أن لا نرى في القُونَوي سوى مُنظِّر وشارح وَفِيّ قليلاً أو كثيراً للمذهب الأَكْبَري، هو أمر مَغْلوط؛ فلقد كان أيضاً شَيْخاً رُوحانيًا، وارثاً أَكْبَريًا، ناقلاً ومُبَلِّغاً لرُوحانية الشيخ الأكبر بما هي كذلك. ها هُنا أيضاً، ونحن نقوم بتمحيص **السلاسل**، نُلاحظ الموقع المركزي الذي يَشغله كناقل للخِرْقة الأَكْبَرية[93].

إن الصداقة أو المحبّة التي يُكنّها الشيخ الأكبر لوالد القُونَوي وصحبتهما في الأناضول قد كانت لها في المَدى البعيد نتائج حاسمة في توجيه المدرسة الأَكْبَرية وفي تطوُّر التصوُّف (276) في المناطق الشرقية من العالم الإسلامي. غير أن لها في المدى القصير تَبِعات على السياسة السَّلجوقية في الأناضول. لدينا حول هذه النقطة شهادة ابن عربي نفسه، الذي يذكر في مواقع مختلفة من عمله[94]، اتصالاته مع المَلِك كَيْكاؤوس (ت. 615هـ/ 1218م). لم يحتفظ رُواة الأخبار من جِهتهم من علاقة ابن عربي بهذا المَلِك إلّا حكاية طريفة بحسبها أهدى السلطان السَّلجوقي مَنْزلاً لابن عربي، وهو مَنْزل تصدَّق به هذا الأخير لواحد من السائلين (الشحاذين)[95]. قبل أن نقوم بفحص يَقِظ ومُتَنَبِّهٍ للروابط

= دار إيران، طهران، 1345/ 1965، مجلد 1، ص164 وما بعدها؛ وأيضاً: **كُلِّيات الشيخ فَخْر الدين... العِراقي**، طهران، 1335؛ وكذلك Fakhruddnī Irāqī, *Divine Flashes*, trad. et introduction par W. Chittick et P.Lamborn Wilson, New-York, 1982.

(91) حول الفَرْغاني، انظر: الجامي، **نَقْد النصوص في شرح نَقْش الفُصُوص**، الطبعة النقدية لوليم شيتيك، طهران 1977، انظر: «مقدّمة» الأستاذ الآشتياني، ص35؛ **ونَفَحات الأُنس**، ص559-561.

(92) حول الجَندي، انظر: «مقدّمة» الأستاذ الأشتياني في طبعة **شرح فُصُوص الحِكَم**.

(93) انظر: السِّلْسِلات التي أوردناها في الملحق.

(94) **الفُتُوحات**، ج4، ص533، 547؛ **مُحاضرات الأبرار**، ج2، ص241، 260.

(95) انظر على سبيل المثال: كتاب **الوافي**، ج4، ص173.

القائمة بين الشيخ والمَلِك لنتذكر أن كَيْكاؤوس كان خصماً للأيوبيين[96] الذين كانت بينهم وبين ابن عربي علاقات مُمْتازة، وأنه هاجم سورية من الشمال مُحاولاً، بلا جدوى، أن يُسيطر على حلب، وأنه قد اتُّهم بتواطئه مع الفَرَنجة، وبصورة أعمّ بتعاطف كبير مع المسيحيين[97]، وهو ما تُؤكِّده بعض المؤاخذات التي وجّهها إليه ابن عربي كما سنرى.

إن لم يكن هُناك ما يُشير، على ما نعلم، إلى وجود علاقة بين ابن عربي ووالد كَيْكاؤوس وهو كَيْخُسْرَو، الذي حكم الأناضول أثناء وجود ابن عربي في هذا البلد سنة 602/ 1205، فإنه من المُحتمل مع ذلك أن مَجْد الدين قد أدخل ابن عربي في هذه الفترة إلى البلاط السَّلجوقي، وأن صداقته مع كَيْكاؤوس تعود إلى هذه الفترة. إن مَقطعاً من **الفُتُوحات** لَيَشهدُ على أيّ حال أن ابن عربي منذ سنة 609، أي بعد سنة من اعتلاء كَيْكاؤوس العرش، كان يتراسل معه. وكما لاحظ ذلك أسين بلاثيوس بالضبط، فإن رسائل ابن عربي إلى سُلطان الرُّوم تجعلنا نُفكّر أكثر في رسائل موجّهة من أبٍ إلى ابنه أكثر من التفكير في رسالة مُوجهة من راعٍ إلى سيّده أو مولاه suzerain. لقد وصف ابن عربي نفسه في واحدة من هذه الرسائل كوالد لكَيْكاؤوس[98]. لنُدقّق على الفور والحالة هذه أن اتّفاق وجهة نظرنا مع المُسْتشرق الإسباني تقف عند هذا الحَدّ؛ فهذا الأخير مُستاء من النَّصائح أو الأوامر التي قَدَّمها ابن عربي، في واحدة من رسائله، لكَيْكاؤوس بصدد المسيحيين. إن هذا من حقّه (277)، إذ إنه صادِرٌ من تَقِيٍّ كَنَسِيّ تكوَّن في مدرسة إكليريكية في الجزيرة الأيبيرية في القرن التاسع عشر، فردُّ فعل مثل هذا هو مفهوم تماماً. لكنَّ أيَّ قارئ يَقِظ ومُنْتَبِه لابن عربي، عندما يرى بلاثيوس يُصَرِّح بأن كتاب "**الفُتُوحات المَكيّة** ينفث الكراهية أو الحِقْد السياسي ضد المسيحيين"[99]، لا يُمكنه أن يأخذ تصريحه هذا مأخذ الجِدّ. أيُّ مؤرِّخ

---

(96) لقد حارب المَلِك الأَشْرَف بالخصوص وانهزم أمامه سنة 615، انظر: *From Saladin to the Mongols*, p.160؛ وانظر: حول كَيْكاؤوس EI^2 .s.v.

(97) انظر: بصدد هذا الموضوع *from Saladin to the Mongols*, pp.440-441.، لقد اتَّهَمَ أبو شامة كَيْكاؤوس بَحَثّ الفرانكيين على مهاجمة دمياط (انظر: **التراجم**، ص113)؛ ويبدو أن أسين بلاثيوس قد جهل هذا العُنْصر الجُزئي.

(98) **مُحاضرات الأبرار**، ج2، ص260.

(99) *Islam christianisé*, 73.

سوف يندهش أكثر من ذلك عندما يرى بأن أسين بلاثيوس يؤكّد بصورة قاطعة ومن دون أي دليل استند إليه أن ابن عربي قد رجع إلى الأناضول سنة 612 "كي يوجّه سياسة الإمبراطورية ضدّ المسيحيين". ما الذي يقوله الشيخ الأكبر بالضبط في هذه الرسالة المَشهورة المُتعلّقة بوضعيّة الذِّمِّيين التي وجّهها إلى كَيْكاؤوس إجابة عن رسالة بعث بها السُّلْطان إليه سنة 609[100]؛ فبعد أن ذكّر ابن عربي السُّلطان بأنه نائب اللّه في خلقه ومَسْؤول عن المَظالم التي تُرتكب في مملكته أثار انتباهه إلى وضعية المسيحيين في بلاده حيث قال: "ومن أشدّ ما يمرّ على الإسلام والمُسلمين، وقليل ما هم، رفع النواقيس، والتَّظاهُر بالكُفْر، وإعلاء كلمة الشِّرْك ببلادك، ورفع الشروط التي اشترطها أمير المؤمنين عمر بن الخطاب [رضي اللّه عنه] على أهل الذِّمّة من أنهم لا يُحدِثون في مدينتهم ولا ما حولها كَنِيسة ولا ديراً ولا قَلْية ولا صَوْمعة راهب، ولا يُجَدِّدون ما خَرِبَ منها، ولا يمنعون كنائسهم أن ينزلها أحد من المُسلمين ثلاثَ ليالٍ يطعمونهم، ولا يُؤْوون جاسوساً ولا يُكنّون غِشّاً للمُسلمين ولا يعلّمون أولادهم القُرآن، ولا يُظْهِرون الشِّرْك...". باختصار يطلب ابن عربي من السُّلطان السَّلجوقي بأن يُطبّق المبادئ التي تُدَبِّر تقليديًّا (حتى ولو أن إرجاع إقامة هذه القواعد إلى عمر بن الخطاب هو من الناحية التاريخية قابل للنِّقاش) العَلاقات بين المسلمين وأهل الكِتاب؛ بعبارة أخرى، أن يُحافظ بدقّة على الشريعة. إن هذا الموقف بالنسبة لإنسان يعتبر نفسه المُدافع عن الشريعة بامتياز، وأن الحقّ قد أرسله ليحافظ عليها ـ وهو موقف قد يبدو مُزعجاً اليوم ـ ليس صادراً عن كراهية وإنما عن انشغال أمين بأن يرى الشريعة الإلٰهية مُحترمة (278) من طرف الجميع وفي جميع نُقَطها. كذلك فإن الذي دفع الشيخ الأكبر[101] إلى أن يُعلن في مكان آخر أنه من المَحْظُور أو من غير المشروع على مُسْلِم أن يُسافر إلى القُدْس أو يقطن فيها ما دام المسيحيون يحكمُون في هذه المدينة، إنما هو رغبة في إبعاد الإذلال أو الإهانة عن الإسلام

(100) لقد ورد نص هذه الرسالة في **الفُتُوحات**، ج4، ص547؛ وفي **مُحاضرات الأبرار**، ج، 2، ص260–261؛ وفي: *Islam christianisé*, p.73.

(101) **الفُتُوحات**، ج4، ص460، يُلمّح ابن عربي هنا إلى وضعية القُدْس عندما سلّم الكامل هذه المدينة إلى فريدريك الثاني سنة 626. [يقول "ولهذا حَجَرْنا في هذا الزمان على الناس زيارة بيت المقدس والإقامة فيه لكونه بيد الكُفّار. فالوَلاية لهم والتحكُّم في المسلمين، والمسلمون معهم على أسوأ حال...". المترجم].

والمُسلمين. الحاصل أنه لا ينبغي أن ننسى بأن ابن عربي قد كتب هذه الرسالة في فترة كان فيها التوجّه المسيحي يُشكل تهديداً للإسلام: ففي الوقت الذي كان فيه الإسبان بالأندلس يَسْتَحْوِذُون على الأراضي كلَّ يوم ـ وهم قد سَحَقُوا المُسلمين في هذه السنة نفسها 609/ 1212 في معركة العُقاب Las Navas de Tolosa ـ كان الفَرَنجة يحتلُّون في الشرق كذلك جُزءاً من دار الإسلام، وكانت بيزنطة Byzance قُوة يُحسب لها ألف حساب. فلم يكن ابن عربي إنساناً حاقداً عندما تحدَّث إلى كَيْكاؤوس، وإنما هو إنسان مُسْلم أقلقته غزوات الجيوش المسيحية ويخشى من تواطؤ إخوانهم المحلِّيِّين في الدين.

تُعتبر الأناضول ـ في مجرى السياحات التي قام بها ابن عربي في الشرق لأسباب ذكرناها ولأسباب أخرى لن نتوانى عن الكشف عنها ـ مرحلة هامّة جدّاً، غير أنها ليست الوحيدة. إننا لا نرسم هنا مَسار جميع تنقُّلات الشيخ الأكبر خلال هذه المُدّة الطويلة ولا أوقاتها ـ إذ يُمكن للسَّماعات من جِهة والمؤشِّرات الواردة في المَتْن الأكبري من جِهة أخرى أن تسمح لنا بشكل دقيق نسبيًّا أن نُحدِّد هذا المَسار وهذه الأوقات ـ وإنما سنُحاول استخلاص المراحل الحاسمة لهذه الفترة من الهَيَمان.

لقد ترك ابن عربي الحِجاز سنة 601 مصحوباً بالحَبَشي وبأبي القُونَوي في اتجاه آسيا الصغرى. وبعد مُكوث قصير ببغداد (حيث بيّن ابن النَّجّار فيما بعد بأنه لم يمكث فيها سوى اثني عشر يوماً)[102]، توقَّف لمُدة في المَوْصِل. إنه هنا تلقَّى كما رأينا للمرة الرابعة لِباس الخِرْقة، خِرْقة الخَضِر التي نقلها إليه تلميذ من تلاميذ قَضِيب البان، والتي قَيَّد بصددها فضلاً عن ذلك كتابه **التنزُّلات المَوْصِلية** المُتعلِّقة بسرّ الصلاة (279) والوضوء. وتعرّف أيضاً في المَوْصل على شخص غريب شيئاً ما وهو أبو الحسن ثابِت بن عَنْتَر (أو عَنْبَر) الحِلِّي[103]. عندما نقرأ الأحكام القاسية جدّاً والانتقادات التي وجّهها رُواة الأخبار الذين قالوا عنه بأنه كَذّاب،

(102) نُحيل إلى الجدول الكرونولوجي أو الزمني الوارد في **الملحق**.

(103) **مُحاضرات الأبرار**، ج1، ص7؛ ج2 نص 184؛ **الفُتُوحات**، ج3، ص17؛ **الإجازة**، ص179. [يقول عنه في **الفُتُوحات**، ج3، ص 17: "..وكالمُهَذَّب ثابت بن عنتر الحلوي لقيته بالمَوْصِل سنة إحدى وستمائة عارض القُرآن وسمعته يتلو منه سُوَراً وكان في مِزاجه اختلال، إلّا أنه كان من أزهد الناس وأشرفهم نفساً..". المترجم].

أَبْلَه، فَظّ غليظ، مغرور، نَمّام[104] فإنه سيكون من الصعب علينا أن نُفَسِّر كيف أن ابن عربي يرى في هذا الأديب، الذي كتب ديواناً يقلّد فيه حماسة أبي تَمّام بأنه "من أزهد الناس وأشرفهم[105]"، وكذلك كتب ابن عنتر مُحاكاة للقُرآن ـ وهو بالطبع أمر يُعَدّ جريمة في الإسلام ـ وقرأ على ابن عربي بعض "السُّوَر" منه، فاعترف ابن عربي بأن هذا الشخص "في مِزاجه اختلال"[106].

لقد عَبَر ابن عربي الجزيرة وتَوَقَّف في طريقه بدُنَيْسِير[107]. وفي هذه البلدة التقى ـ لكن هل في هذه المَرّة أم فيما بعد؟ ـ برجُلين ينتمي كلٌّ منهما إلى طائفة رُوحانية خاصة جدّاً: الواحد منهما هو عُمَر الفَرْقَوِي الذي هو من بين النِّيَّاتيِّين[108] (نيّة الإخلاص) الذين سِمَتُهم الرئيسة هي الحِراسة والمُراقبة الدائمتان لخواطرهم، هؤلاء الأولياء الذين يقول لنا ابن عربي عنهم بأنهم "على قلب يونس" يُهيمِن عليهم الحُزْن. أما الثاني فهو الرَّجَبِي الخَطَري قد كان كما تشير إلى ذلك نسبته من الرَّجَبِيِّين[109]. لقد أطلق على هؤلاء اسم الرَّجَبِيِّين لأنَّ لهم حالاً يُمسكهم يتطابق مع مقامهم خلال شهر رَجَب فقط، وهو الشهر الذي

---

(104) انظر: على سبيل المثال كتاب **التراجم**، ص52؛ **شَذَرات...**، ج5، ص4-6.

(105) **الفُتُوحات**، ج3، ص17.

(106) نفسه.

(107) يشير ابن عربي في عدد من النصوص في **الفُتُوحات** إلى مُروره بِديار بَكْر (انظر: مثلاً **الفُتُوحات**، ج1، ص213؛ ج2، ص8، 15؛ ج4، ص225) من دون أن يحدِّد زمن مُروره بها، وأغلب الظن أنه في هذه السنة عبَر الجزيرة متّجهاً نحو الموصل بسِيواس، ومن هُناك إلى قُونية مارّاً بمَلَطْية. وبخصوص «دُنَيْسِير» انظر مادة: ديار ربيعة، في **معجم البلدان**، ج2، ص494.

(108) **الفُتُوحات**، ج1، ص213. ينتمي إلى هذه الطائفة أيضاً كما نتذكَّر ابن مُجاهد وابن قَسُّوم. [يقول: "لقيتُ منهم [أي من بين النِّيَّاتيِّين] بِدُنَيْسِير عمر الفَرْقَوي وبمدينة فاس عبد اللّه السَّمّاد". ويقول عن أحوال هذه الطائفة بأن "قلوبهم وأسرارهم مُتعلّقة باللّه من حيث معرفة نفوسهم ولا اجتماع لهم بالنهار مع الغافلين بل حركتهم ليلية ونظرهم في الغيب. الغالب عليهم مقام الحزن، فإن الحزن إذا فُقِدَ من القلب خَرِبَ.... ولهم المُشافهة في الفَهْوانية يُقدِّمون النفي على الإثبات لأن التنزيه شأنهم...". المترجم].

(109) كشف ابن عربي عن لقائه بهذا الرَّجَبي في **الفُتُوحات**، ج2، ص8، وفي **مُحاضرات الأبرار**، ج1، ص245-246، وكذلك في **الدُّرّة الفاخرة** in *Soufis of Andalôusia*, p.160 حيث ذكر اسمه فقط (لم يرد في الترجمة الفرنسية لهذا الكتاب الأخير)، انظر أيضاً: *le Sceau des saints*, p.132.

يكونون فيه عاجزين تماماً عن القيام بأدنى حركة[110]." ومنهم من يبقى عليه (280) في سائر السنة أمرٌ ما مِمّا كان يُكاشَف به في حاله في رَجَب...[111]".

إن هذا بالضبط هو حال هذا الرجل الذي التقى به ابن عربي بِدُنَيْسِير، هو بائع الخُضَر، له قُدْرة خارقة على الكشف عن الرّافضة حتى ولو كانوا يتستَّرُون أو يظهرون كسُنِّيِّين...[112]، فإن ابن عربي كما لاحظ ذلك صاحب كتاب **خاتم الأولياء** لم يكن ليذكر مثل هذه الحكاية لو كان له تعاطُف، حتى ولو كان خَفِيًّا، مع التشيُّع كما يُوحي بذلك هنري كوربان وتلامذته. ينبغي أن نُسجِّل بهذا الصدد أن التأكيد الذي بحسبه يشغل الخُلَفاء الراشدون الأربعة في مُدّة خلافتهم وظيفة القطب[113] ـ يعني أعلى وظيفة في سُلّم التراتب التربوي ـ والانتقادات الشديدة التي وجّهها إلى الشيعة...[114] لا يترك أي مجال للشك في تعلُّقه العميق والوَفِيّ لأهل السُّنّة.

إن عُنصرين يسمحان لنا بأن نُثبت بأن ابن عربي قد ذهب ـ لأول مرة على ما يبدو ـ سنة 602/ 1205 إلى سورية. نعرف طبعاً أنه كان بقُونية في شهر صَفَر من سنة 602 وأنه بعد ثمانية أشهر من هذا التاريخ، وبالضبط في يوم الأربعاء من شهر شَوّال كان بالخليل[115]: فَلِكَيْ يتَّجه من الأناضول إلى فلسطين تَوَجَّب عليه أن يَعْبُر سورية. فضلاً عن ذلك، أن صاحب كتاب **الفُتُوحات المَكيّة** قد أكد

---

(110) [يقول: "وهؤلاء الرَّجَبِيُّون أول يوم يكون في رَجَب يجدون كأنما أُطْبِقت عليهم السماء فيجدون من الثقل بحيث لا يقدرون على حركة أصلاً ولا قيام ولا قعود ولا حركة يد ولا رِجل ولا جَفْن عَيْن ...". **الفُتُوحات**، ج2، ص8-9. ويقول عنهم، ص8، "وهم من الأفراد، وهم أرباب القول الثقيل من قوله تعالى ﴿إِنَّا سَنُلْقِي عَلَيْكَ قَوْلًا ثَقِيلًا﴾ [المزّمّل: 5]". المترجم].

(111) **الفُتُوحات**، ج2، ص 8؛ *Sceau des saints*, p.132.

(112) **الفُتُوحات**، ج2، ص8؛ **مُحاضرة الأَبْرار**، ج2، ص246.

(113) انظر: على سبيل المثال، **الفُتُوحات**، ج2، ص6.

(114) انظر: **الفُتُوحات**، ج1، ص282؛ وأيضاً ج3، ص138.

(115) كتاب اليقين (**مؤلَّفات ابن عربي**... *R.G. n̊ 834*) مخطوط يحيى أفندي 2415/ 124 ب- 125. [يقول: "فأقام اللّه في خاطري أن أضع جزءاً في **اليقين** في المسجد المعروف بـ"اليقين" [بالخليل] فاستخرت اللّه تعالى وقيّدت هذا الجزء بالموضع المعروف المذكور في يوم الزيارة وذلك يوم الأربعاء الرابع عشر من شوال سنة =

بأنه قد التقى بمَسْعُود الحَبَشي[116] وهو مُولَّه وبُهْلُول مشهور في دمشق، توفّي في 15 شوال من سنة 602؛[117]، إذن فإن ابن عربي كان موجوداً في سورية بين صَفَر وشَوّال من سنة 602. وبوصوله إلى هذه البلاد للمرة الأولى التي سيختارها بعد ذلك كوطن ثانٍ له سيعيش تجربة "حُبّ مجنون"، حب يُهيمِن على القلب تماماً حتى إنه قد عجز عن ذكر اسم لموضوع هذا الحُبّ. يكتب ابن عربي قائلاً: "وألطف ما في الحُبّ (281) ما وجدته وهو أن تجد عِشْقاً مُفْرطاً وهوى وشوقاً مُقلقاً وغراماً ونُحولاً وامتناع نوم ولَذّة طعام ولا يدري فيمَنْ ولا بمَنْ [...] ولنا في هذا المعنى ذوقاً في أول دخولي إلى الشام [سورية][118] وجدت مَيْلاً مَجْهُولاً مُدّة طويلة في قِصّة طويلة إلٰهية مُتخَيَّلة في صورة جسدية...

[أُقولُ وعندي مِنْ هَواك الذي عندي ... مَقالةُ مَنْ قالَ الحبيبُ لهُ قُلْ لي

ولمّا دخلت الشّامَ خُولطتُ في عقلي ... فَلَمْ أَرَ قبلي في الهوي عاشقاً مثلي]

عَشِقْتُ وما أدري الذي قد عَشِقْتُه ... أخالقيَ المحبوبُ أم هو مِنْ شكلي

ولا سَمِعَتْ أُذْنايَ قطُّ بذكره ... فهل قال هذا عاشقٌ غيرَنا قبلي؟"[119]

لقد كان ابن عربي مُستغرقاً في محبوبه، وبالأحرى مُستغرِقاً في الله إلى

= اثنين وستمائة". **كتاب اليقين**، ص49، تحقيق وتعليق عبد الرحمن حسن محمود، الأزهر الشريف، عالم الفكر، 1996. المترجم].

(116) **الفُتُوحات**، ج1، ص250؛ ج2، ص522. ["وكذلك مَسْعُود الحَبَشي رأيته بدمشق مُمتزجاً بين القَبْض والبَسْط الغالب عليه البُهْت" المترجم].

(117) **تراجم**، ص54.

(118) يُمكننا أن نتساءل حول ما إذا كان مُصطلح الشام الذي استعمله ابن عربي هنا يشير إلى سورية بمعنى الكلمة، أو أن الأمر يتعلّق كما هو الحال غالباً في ذلك العصر بسورية-فلسطين؛ وعلى أية حال، فإن هذا الحدث قد حصل له سنة 598 وهو التاريخ الذي عبَر فيه ابن عربي فلسطين لأول مرة، وليس سنة 602.

(119) لقد ورد هذا النص في باب طويل من كتاب **الفُتُوحات** وهو "في معرفة مقام المحبة" ترجمه إلى الفرنسية م. غلوتون M.Gloton تحت عنوان: *Traité de l'amour*, Paris, 1986؛ **الفُتُوحات**، ج2، ص223-224.

حَدّ أنه في هذه المدة لا يستطيع أن يجلس لمائدة دون أن يرى محبوبه في الطرف الآخر منها. يقول: "ولقد بلغ بي قُوة الخيال أن كان حُبي يُجسّد لي محبوبي من خارج لعيني كما كان يتجسّد جِبْريل [عليه السلام] لرسول اللّه [صلّى اللّه عليه وسلّم] فلا أقدر أنظر إليه ويُخاطبني وأصغي إليه وأفهم عنه. ولقد تركني أياماً لا أُسِيغ طعاماً كلما قُدِّمت لي المائدة يقف على حَرْفها وينظر إليّ ويقول لي بلسان أسمعه بأذني: "تأكل وأنت تشاهدني؟" فأمتنع من الطعام ولا أجد جوعاً، وأمتلئ منه حتى سَمِنْتُ، وعَبِلْتُ من نظري إليه فقام لي مَقام الغذاء. وكان أصحابي وأهل بيتي يتعجّبون من سِمَني مع عدم الغذاء لأني كنت أبقى الأيام الكثيرة لا أذوق ذواقاً ولا أجد جُوعاً ولا عَطَشاً، لكنه كان لا يبرحُ نُصب عيني في قِيامي وقُعودي وحَرَكتي وسُكوني"[120]. هكذا أمكن لابن عربي (282) منذ الآن فصاعداً أن يُمارس الوِصال [أي الاستمرار في الصَّوْم حتى السَّحَر] على غِرار النَّبيّ[121]. يقول: "فإنا قد وجدناه ذَوْقاً في نفوسنا في وصالنا فبِتْنا في حال الوِصال، فأطعمنا ربُّنا وَسَقانا في مَبِيْتنا ليلة وِصالنا، فأصبحنا أقوياء لا نشتهي طعاماً، ورائحة الطعام الذي أكلناه الذي أَطْعَمَناه ربُّنا يُشَمُّ منا ويتعجَّبون [هكذا ورد] الناس من رائحته، فسألونا: "من أين لك هذه الرائحةُ في هذا الذي طَعِمْتَ فما رَأَيْنا مثلها"؟[122]".

لقد ضاعف ابن عربي تنقُّلاته بلا كَلَل. فبعد أن استقر مدّة في فلسطين حيثُ حَرّر فيها عدداً من رسائله سنة 602/ 1206[123] اتّجه نحو القاهرة سنة 603/ 1207[124] حيث اتصل بأحمد الحَرِيري قبل أن يتّجه مرة أخرى نحو مَكّة سنة 604/ 1207[125]. ليست لدينا معلومات دقيقة عن أنشطته سنة 605، ربما

(120) **الفُتُوحات**، ج2، ص325.
(121) لقد قال الرسول [صلّى اللّه عليه وسلّم] فعلاً بهذا الصدد " إني لست كهيئتكم. إني أبيت يُطعمني ربّي ويَسقيني". أخرجه البخاري، **الصوم**، 48، 49، 60. انظر: شرح ابن عربي لهذا الحديث في **الفُتُوحات**، ص638، 657.
(122) **الفُتُوحات**، ج1، ص638.
(123) انظر: الجدول الكرونولوجي أو الزمني.
(124) **السَّماع** رقم 9 **لرُوح القُدس**.
(125) **الفُتُوحات**، ج2، ص376.

بقي في الحِجاز؟ وعلى كلِّ حال، فإننا لم نَعْثُر له على أثر إلّا عندما وُجد بحلب[126] سنة 606، غير أننا لم نَعثُر عليه من جديد إلّا سنة 608/ 1212. في هذه السنة، يوم 11 رَمَضان 608 رأى ابن عربي في المنام، وهو ببغداد، أن أبواب السماء قد فُتحت وأنّ خزائن المَكْر الإلٰهي تهطل على الأرض "مثل المطر". يقول: "[ولقد رأيت في واقعة وأنا ببغداد سنة ثمانٍ وستمائة قد فُتحت أبواب السماء ونزلت خزائن المَكْر الإلٰهي مثل المَطَر العامّ، وسمعت مَلَكاً يقول: "ماذا نزل الليلة من المَكْر؟] فاستيقظتُ مَرْعوباً، ونظرت في السلامة من ذلك فلم أجدها إلّا في العلم بالميزان المشروع[127]". لقد التقى ابن عربي صُدْفة بالخليفة في المدينة راكباً فرسه، دون أن يُبيّن لنا من هو، وفي الحقيقة أنه هو الخليفة الناصر الذي حكم من سنة 580 إلى 622، وربما أن هذا حصل في زيارة ابن عربي الثانية إلى بغداد. يقول عن هذا اللقاء: "كنا نمشي ومعنا جماعة وإذا بالخليفة مُقبل فتنحّينا عن الطريق، وقلت لأصحابي: "من بدأه بالسلام أرذلت به عنده. ". فلما وصل وحاذانا بفرسه (283) انتظر أن نُسلّم عليه كما جرت عادة الناس في السلام على الخُلَفاء والمُلوك فلم نفعل، فنظر إلينا وقال: "سلامٌ عليكم ورحمةُ اللّه وبركاته" بصوت جَهِيْر. فقلنا له بأجمعنا: "وعليك السلام ورحمة اللّه وبركاته"...[128]". ينبغي أن نُسَجِّل هنا مرة أُخرى سُوء نِيّة أسين بلاثيوس، الذي تحدَّث بصدد هذه الحكاية الطريفة عن "الموقف الوَقِح" لابن عربي، وعن "ذِهْنيّته المُتمرّدة الخفيّة"[129]. ومع ذلك، فإن ابن عربي قد حَدَّد في بداية هذا النص أن هذا الموقف يتطابق مع واحدة من القواعد الأولية للسُّنّة التي تُفيد أن الراكب هو الذي يسلّم أولاً على الماشي على قدميه[130].

---

(126) **السَّماع** رقم 2 **للتجلّيات الإلٰهية**.

(127) **الفُتُوحات**، ج2، ص530؛ **مُحاضرات الأبرار**، ج2، ص271.

(128) **الفُتُوحات**، ج4، ص492.

(129) *Islam christianisé*, p.74.

(130) البُخاري، **الاستئذان**، 5، 6؛ مُسْلِم، **السلام**، 1: أدب، 46. [يقول ابن عربي: "وأبدأ بالسلام على الماشي إن كنت راكباً وعلى القاعد إن كنت ماشياً". **الفُتُوحات**، ج4، ص492. المترجم].

ولم يكن الخليفة جاهلاً لهذه السُّنّة، إذ إنه كما يقول ابن عربي سلّم عليهم وشكرهم على تَصَرُّفهم[131].

سوف يلتقي الشيخ الأكبر أيضاً سنة 608 ببغداد حسب عثمان يحيى[132] بشهاب الدين السُّهْرَوَرْدِي (ت. 632هـ/ 1235م) صاحب كتاب **عَوارف المعارِف** والمُستشار الشخصي للخليفة الناصر. غير أن المقطع أو الفقرة التي استند إليها عثمان يحيى من كتاب **شَذَرات الذهب**[133] إن كانت تُثير فعليّاً لقاء الشيخين الصوفيين وجهاً لوجه، فإنها لم تُحدِّد على القطع لا المكان ولا الزمان اللذين تمّ فيهما هذا اللقاء؛ فابن العماد توقّف فعلاً عند ذِكُر الحكاية كما هي واردة في كتاب **مِرآة الجَنان**[134] لليافعي (ت. 768هـ/ 1369م). ويبدو أنّ المُصنِّف الأول قد ذكر هذا اللقاء كما يلي: "فقال: اجتمع الشيخان الإمامان العارفان المُحقِّقان الرَّبّانيّان السُّهْرَوَرْدي وابن عربي، فأطرق كل منهما ساعة ثم افترقا من غير كلام. فقيل لابن عربي: "ما تقول في السُّهْرَوَرْدي؟" فقال: "مَمْلُوء سُنّة من فرقه إلى قدمه. "وقيل للسُّهْرَوَرْدي: "ما تقول فيه؟" قال: "بحر الحقائق" ". يذكر القاري البغدادي هذا المشهد الجدير بالذِّكْر مُوضحاً أنه قد حصل بمَكّة[135]. ومن جِهتنا، فإن تَلْميحا وارداً في **الفُتُوحات** يدفعنا نحو التساؤل حول أصالة هذه الحكاية؛ ففي المقطع المعني بالأمر[136]، أثار ابن عربي مقام السُّهْرَوَرْدِي (284)، ـ وهو يذكره مَتبوعاً بصيغة الترحُّم[137] التي تدل

(131) ["فقال (أي الخليفة): "جزاكم اللّه عن الدين خيراً" وشكرنا على فعلنا وانصرف. فتعجَّب الحاضرون". **الفُتُوحات**، ج4، ص492. المترجم].

(132) **مؤلَّفات ابن عربي، تاريخها وتصنيفها**، ص98 ,*Histoire et classification*.

(133) **شذرات**، ج5، ص193-194.

(134) اليافعي، **مِرآة الجَنان**، س، 1، 1338هـ، 4، ص101.

(135) **مَناقب ابن عربي**، ص29.

(136) **الفُتُوحات**، ج1، 609؛ ج4، ص192.

(137) [يقول: "فالمُشاهدة والكلام لا يجتمعان في غير التجلّي البَرْزَخِي، وهو مَقام شهاب الدين عمر السُّهْرَوَرْدِي الذي مات ببغداد رحمه الله، فإنه رَوَى لي عنه من أثق بنقله من أصحابه أنه قال باجتماع الرؤية والكلام فمن هنا علمت أن مشهده بَرْزَخي...". **الفُتُوحات**، ج1، ص609. المترجم].

على أنه قد كتب هذه الأسطر بعد وفاة شهاب الدين سنة 632 ـ مُرتكزاً في ذلك على شهادة واحد من أصحاب هذا الأخير وليس على انطباعه هو؛ والحال أنه من المُعتاد أن ابن عربي عندما يذكر شيخاً يعرفه ـ ولاسيّما عندما يتعلَّق الأمر بالمُتصوِّفة البارزين ـ لا يتوانى من تدقيق ذلك، وهو ما لم يَقُمْ به هنا. فضلاً عن ذلك، ونحن نعرف ابن عربي وحدسه الروحي، يبدو لنا أنه لو كان ابن عربي قد التقى به، ولو للحظة قصيرة، سيكون قد عرف مَقامه من دون أن يلجأ إلى شهادة أو رواية شخص ثالث.

أخيراً، فإن ابن عربي، خلال مُقامه الأول والثاني ببغداد ارتبط بمُريدَيْن من مُرِيدِي الشيخ عبد القادر الجِيلاني وهما: عُمر البَزّاز[138] (ت. 608هـ/ 1211م) وأبو البدر التَّماشِكي[139] اللذان ذكرا له عدداً كبيراً من الحكايات المُتعلِّقة بأبي السُعُود بن الشِّبْل، التلميذ الشهير للجِيلاني.

ما الذي ستكونه المرحلة التالية من سِياحات ابن عربي سنة 608-609 بعد بغداد. في أغلب الظن أنها ستكون في اتّجاه مَكّة؛ لكن مع غياب عناصر متينة لا نستطيع أن نكون قطعيين حول هذه النُقطة؛ فهذا التعيين غير وارد عند ابن عربي ولا في مكان آخر تماماً. غير أنه أثناء مُقابلته مع ابن النجار بدمشق قال لهذا الأخير بأنه سيُسافر إلى الحَجّ مع قافلة، (حاجّاً مع رَكْب)، عندما يتوقف ببغداد سنة 608[140]. على الأقل لدينا اليقين بأنه كان موجوداً بالأماكن المُقَدّسة في شهر رَجَب وشهر شَعْبان وشهر رمَضَان من سنة 611/ 1214-1215 وهي

---

(138) حول عمر البَزّاز انظر المُلخص الذي خَصّصه له دنيس غريل، D.Grill في **الرسالة**، ص236.

(139) نفسه.

(140) **نَفْح الطِّيب**، ج2، ص163حيث نجد ما يلي: "حاجّاً مع الراكبين" في حين أنه في **الوافي**، ج4 نجد: "حاجّاً من مَكّة مع رَكْب"، في هذه الحالة الأخيرة يكون ابن عربي قد عاد من الحَجّ مع قافلة عراقية. تنقصنا المعلومات الدقيقة عن تنقُّلات ابن عربي ما بين سنوات 608 و610، فلقد كان عليه أن يتوجّه إلى الأناضول في هذه الفترة كما أشرنا إلى ذلك من قبل، ومن هُناك إلى سورية، إلى حَلَب حيث شرح لأتباعه سنة 610 كتاب **التجلّيات**. (انظر: عثمان يحيى، **المشرق**، 1966، ج1، ص109).

الشهور التي ألّف فيها كتابه **تُرْجُمان الأشواق**. وبعد أن أقام مرة أخرى بسورية في سنة 611 نفسها والتي فيها كَتَبَ **شرحه** لكتاب تُرْجُمان الأشواق [المُسمّى **ذخائر الأعْلاق شَرْح تُرْجُمان الأشواق**] سلك الشيخ الأكبر طريق آسيا الصغرى. ومن بداية شهر رمضان من سنة 612 بقي بسِيوَاس عندما شاهد في واقعة الانتصار الوشيك لكَيْكاؤوس على فَرَنجة أنطاكية[141] يقول: "رأينا ونحن بسِيوَاس (285) في شهر رَمَضان، والسلطان [كَيْكاؤوس] الغالب في ذلك الزمان يُحاصر أنطاكية. فرأيت كأنه نَصَبَ عليها المَجانيق ورَماها بالأحجار، فقُتِل زعيمُ القوم. فأَوَّلْتُ؛ الأحجار آراؤه السعيدة وعزائمه التي يرميهم بها وإنه فاتحها إن شاء الله تعالى. فكان كما رأيت بحمد اللّه، وفتحها يوم عيد الفِطْر، وكان بين الرُّؤيا والفَتْح عشرون يوماً، وذلك سنة اثنا عشر وستمائة، فكتبت إليه من مَلَطْية قبل فتحه إياها بأبيات أذكر فيها رُؤياي"[142]

انطلاقاً من هذه اللحظة رأينا بأن ابن عربي قد استقرَّ لعدد من السنين في بلاد الرُّوم، قاطناً في الأغلب الأعم بمَلَطْية[143]. لم يتمّ الاحتفاظ من إقامة ابن عَرَبي بالأناضول في الغالب الأعمّ إلّا المُدّة التي كان لِمُكُوثه فيها انعكاسات، إما مُباشرة، على الحياة السياسية السَّلْجُوقية (أسين بلاثيوس) أو بعيدة، وذلك على نُمُوّ التصوُّف الشرقي (هنري كوربان)[144]، غير أن بقاء الشيخ الأكبر بهذه البلاد، ويبدو أننا قد نسينا هذا الأمر، يُمثّل لحظة هامّة جدّاً في حياته الرُّوحية والعاطفية. وهكذا، فإنه في قُونية عاش ابن عربي أقسى ليلة في حياته، غير أننا نجهل متى حصل له هذا، وهي الليلة التي حصل لديه فيها التمييز بين القَضاء والقَدَر[145]: "هذا المنزل أُشْهِدْتُه بقُونية في ليلة لم يمرّ عليّ أشدّ منها. . .

---

(141) حول هذه المعركة، انظر: **شَذَرات...**، ج5، ص49.

(142) **مُحاضرة الأبْرار**، ج2، ص241. [**مُحاضرة الأبْرار**، ج2، ص420، دار صادر، بدون تاريخ. المترجم]

(143) إن هذا ما توحي به مُختلف السَّمَاعات على الأقل. انظر: الجدول الكرونولوجي.

(144) انظر: بهذا الصدد، **الخَيال الخَلّاق** *L'Imagination créatrice...*, p.61.

(145) حول التمييز بين القضاء والقدر عند ابن عربي انظر: **فُصُوص الحِكَم**، ج1، ص131، فيه يشرح الشيخ الأكبر أن القَضاء "هو حُكْم اللّه في الأشياء على حَدّ علمه بها =

وفرّقت بين قَضائه وقَدَره في الأشياء. . ." . *إن ما تَلا هذا المقطع هو رسالة من* شعر ونثر مَنْظُوم كتبها ابن عربي إلى "أخٍ في اللّه[146]" ، كي يُعرِّفه بما جرى له في تجربته (286) ويُبيّن له بأن هذا الانكشاف هو ختام مرحلة كانت صعبة جدّاً. يقول: "وإن وَلِيَّك لما أراد النهوض في طريقه والنفوذ إلى ما كان عليه في تحقيقه، اعترضتْ لوَلِيِّك عَقَبَةٌ كَؤُوْد حالت بينه وبين الشُّهود والبلوغ إلى المقصود [والتحقُّق بحقائق الوجود فخفت أن تكون عَقَبة القَضا لما لسيفه من المُضا] فرأيتها صعبة المُرْتَقى حائلة بيني وبين ما أريده من اللِّقا، فوقفت دونها في ليلة لا طلوع لفجرها ولا أعرف ما في طَيِّها من أمرها فطلبت حَبْل الاعتصام والتمسُّك بالعُرْوة الوُثْقى (قرآن 2: 256)[147] [عُرْوة الإسلام] فنُودِيت أَنِ الْزمْ الطلب ما بقيت [فعلمت أني بهذا الخطاب في صورة مثالية مُتجلّية في حضرة خيالية وأن علاقة تدبير الهيكل ما انقطع وحُكْمه فيها ما ارتفع] فاستبشرتُ بزوال إفلاسي عند رجعتي إلى إحساسي" . إن [كلام] ابن عربي هنا مُلْغِزٌ جدّاً بحيث لا نستطيع أن نُحدِّد نَوع التجربة الباطنية التي يختبرها أو يُواجهها في هذه اللحظة. لكن ما هو عجيب وغريب هو أن صدر الدين القُونَوي، بعد ذلك

= وفيها"، في حين أن القَدَر هو "توقيت ما هي عليه الأشياء في عَيْنها من غير مَزِيد. . ." . سوف نقوم بتمحيص هذه الفكرة بصورة يقظة أكثر في الفصل العاشر.

(146) **الفُتُوحات**، ج3، ص112-115، نجد جزءاً من هذا الرسالة أيضاً في كتاب **الكُتُب**، ص55-56. طبعاً هذا النص يطرح بالنسبة إلينا مُشكلة: فابن عربي يُبين أنه ذهب إلى قُونية من أجل دفن هذا الأخ في اللّه شهاب الدين الذي توفّي بـ"الدار البيضاء" بعد أن تسلّم رسالته بقليل؛ أية مدينة يعني بـ"الدار البيضاء"؟ [يقول: "وشهدت احتضاره بالدار البيضاء إلى أن قضى وسافرت من يومي لاستعجال قومي". ص115. المترجم]. (لقد أحصى ياقوت في **مَعْجمه** ستة عشر محلّاً يحمل هذا الاسم) لا يُمكن أن يتعلّق الأمر بكازابلانكا، أي الدار البيضاء [المغربية] كما يذهب إلى ذلك عثمان يحيى الذي حدَّد خطأ هذا المشهد في سنة 598 في المرحلة "المغربية" من حياة ابن عربي؛ انظر: **مؤلّفات ابن عربي، تاريخها وتصنيفها**، ص96) لأن هذه المدينة لم تُشَيّد إلّا في القرن 18 (انظر: *EI² s.v.* الدار البيضاء) وإنما يتعلّق الأمر ببلدة أخرى، إن لم تكن في الأناضول، فإنها على الأقل توجد على الجوار من الأناضول.

(147) [قوله تعالى ﴿لَآ إِكْرَاهَ فِى ٱلدِّينِ قَد تَّبَيَّنَ ٱلرُّشْدُ مِنَ ٱلْغَىِّ فَمَن يَكْفُرْ بِٱلطَّٰغُوتِ وَيُؤْمِنۢ بِٱللَّهِ فَقَدِ ٱسْتَمْسَكَ بِٱلْعُرْوَةِ ٱلْوُثْقَىٰ لَا ٱنفِصَامَ لَهَا وَٱللَّهُ سَمِيعٌ عَلِيمٌ﴾ [البَقَرَة: 256]. المترجم].

بسنوات، قد عاش نفس التجربة في نفس المدينة قُونية، ويُخبرنا بأن هذا حصل له عندما كان في نفس عمر شيخه [ابن عربي] عندما عاش هذه التجربة. هُناك أيضاً ما هو أكثر تلميحاً منه إبانةً من شهادة الشيخ الأكبر وهو أن شهادة القُونَوي لا تُوضح لنا بما فيه الكفاية هذه المرحلة الغريبة من مصير ابن عربي، ولكنها على الأقل تُؤكد على أهمية هذه المرحلة. يكتب القُونَوي(148) مُوجِّهاً كلامه هذا إلى القاضي ابن زكي قائلاً: "حَرَّرتُ هذه الأحرف من قُونية في يوم عجيب وحال غريب بعد عَقَبات قَطَعْتُ وأحوال باطنة شَهِدْتُ، فكنت أنتظرها منذ قَدِمْتُ البلاد، فإن شيخنا [ابن عربي] عليه سلام اللّه جرى له هنا بهذه البلدة في نحو هذا التأريخ من عمره أمران عظيمان عبّر عنهما بالعَقَبة، ونظم في معنى الواحد قصيدته المذكورة في **الفُتُوحات** في المجلّد الثاني من النسخة الأولى حيث يقول: اعترضت عَقَبة في وسط طريق السفر(149)، وكان الأمر بقُونية، وقضية أخرى ذكرهما لي جميعاً".

لقد تعرَّف الشيخ الأكبر كذلك في قُونية ـ ولكن في تاريخ ظَلَّ بالنسبة إلينا مجهولاً ـ بِوَلِيّ فريد من نوعه؛ إذ إنه كما يقول لنا ابن عربي (287) وحيد في مَقامه والذي أطلق عليه اسم سَقِيط الرَّفْرَف ابن سَقِيط العَرْش(150): "رأيته بقُونية آيته من كتاب اللّه ﴿وَٱلنَّجۡمِ إِذَا هَوَىٰ﴾ [النّجم: 1](151) حاله لا يتعدّاه، شغله بنفسه وبِرَبِّه، كبير الشأن عظيم الحال، رُؤيته مؤثّرة في حال من يراه فيه انكسار. هكذا شاهدته صاحب انكسار وذُلّ. أعجبتني صِفته(152)...".

أخيراً، فإنه في مَلَطْية وُلد ابنه سَعْد الدين سنة 618، وأنه في نفس الفترة تقريباً دَفَن ابن عربي صديقه ورفيقه في السفر نحو أكثر من عشرين عاماً، بَدْراً الحَبَشي، لكن الموت لم يكن يُشكّل حقًّا انفصالاً بين الرجلين؛ فلقد استمر الحَبَشي من وراء قبره على دعم شيخه والتحاوُر معه. يقول ابن عربي: "لَمّا

(148) **النَّفَحات الإلٰهية**، ms.B.N 1354, ff 110b -111 (طبعة طهران، وليم شيتيك).
(149) وهو ما يتطابق مع طبعة القاهرة سنة 1329هـ. 3 à، ص114.
(150) انظر: **الفُتُوحات**، ج2، ص14، 456؛ ج3، ص228.
(151) [قوله تعالى ﴿وَٱلنَّجۡمِ إِذَا هَوَىٰ مَا ضَلَّ صَاحِبُكُمۡ وَمَا غَوَىٰ﴾ [النّجم: 1-2]. المترجم].
(152) **الفُتُوحات**، ج2، ص14.

حضرته الوفاةُ [= الحَبَشي] بمنزلي خُيِّر، فاختار الرِّحلة إلى لقاء ربِّه، فمات ليلاً. [...] وأما أنا فمشيتُ إلى قبره بين الظُّهْر والعَصْر، وشكوتُ إليه بأمر طَرأ عليَّ بَعْدَه، فأجابني رحمه اللّه من قبره، أسمع صوته بأُذني يهتمُّ من أجل ذلك الذي شكوت به إليه رَحِمَهَ اللّه[153]". إن كان الاتصال أو اللقاء بينهما مُستمراً فيما وراء القبر فإن الفراق الفيزيائي بين ابن عربي وبين ذاك الذي قطع معه لزمن طويل طُرُق المغرب والمشرق، هو فراق يتطابق، بالنسبة للشيخ الأكبر، بكيفية لا شك أنها لم تكن صُدفة، مع انتهاء فترة الهَيَمان، فلقد اتّجه بلا رجعة نحو دمشق حيث ستنتهي فيها حياته الأرضية.

---

(153) **الدُّرة الفاخرة،** in *Soufis d'Andalousie*, pp.179-180 [لقد كان ابن عربي ينوي غسل الحَبَشي بيده غير أنه فوّض هذا الأمر إلى واحد من أهل طريق اللّه من أهل مَلَطْية وهو الفقيه كمال الدين مُظَفَّر. وما هو مُحَيِّر هنا هو أن هذا الفقيه نُودي في بستان ثلاث مرات بأن يستعد لغسل عَبْد من عِباد اللّه دون أن يعلم من هو هذا الذي سيقوم بغسله حتى أمره ابن عربي بغسل الحَبَشي. ولقد أخبر هذا الفقيه ابن عربي بما يلي: "لما شرعتُ في غسله وبّخت نفسي، وقلت: من أنا حتى تُؤهَّل لغسل مثل هذا؟. فلما قام بي مثل هذا الأمر فتح عينيه (أي الحَبَشي) في المُغْتسَل، ونظر إليّ وتبسم، ثم غمض عينيه، فأدركني من ذلك حال" يقول ابن عربي: "هذا حدَّثني به غاسلُه مُظَفَّر». ثم يقول: "وأما أنا فمشيتُ إلى قبره... إلخ". المترجم]



الفصل العاشر

دمشق مأوى الأنبياء



ابن عربي وفُقهاء الشام

يقول ابن جُبَيْر عن دمشق بأنها "جَنّة المَشْرِق ومطلع حُسنه المؤنِق المُشْرِق [وهي خاتمة بلاد الإسلام التي استقرَّيْناها] وعَرُوس المُدُن التي اجتليناها، قد تحلّت بأزاهير الرياحين وتجلّت في حُلَل سُنْدُسِيَة من البساتين [وحلّت من موضوع الحُسْن بالمكان المَكِين] وتزيّنت في مِنَصّتها أجلَّ تزيين، تشرَّفَتْ بأن آوى اللّه [تعالى] المسيح وأمه [صلى اللّه عليهما منها إلى رَبْوة ذات قَرار ومَعين. ظِلٌّ ظَلِيل وماء سَلْسَبِيل...] قد سَئِمت أرضُها كثرة الماء حتى اشتاقت إلى الظمأ [...] قد أحدقت البساتين بها إحداق الهالة بالقَمَر واكتنفتها اكتنافَ الكِمامة للزَّهْر [...] وللّه صِدْق القائلين عنها: "إن كانت الجَنّة في الأرض فدمشق لا شكَّ فيها، وإن كانت في السماء فهي بحيث تُسامِتها وتُحاذِيها"[1].

تجعلنا قراءتنا لهذه الصفحة المشهورة من رحلات ابن جُبَيْر (ت. 614هـ/1217م) نُفكر على الفور في بعض أوصاف إشبيلية التي كانت تُقارن هي أيضاً بجنَّة عَدْن، وأنه يُمكننا أن نتساءل فيما إذا كان اختيار ابن عربي لدمشق من بين جميع مدن الشرق هو أن يعثر على بيئة مَوْطن ولادته الأندلس وهوائه. لقد كانت دمشق مثل إشبيلية مَحَطَّ أطماع عديدة: فلقد حُوصرت اثنتي عشرة مرة بين سنة 589 وسنة 658، لنُسجل أن المُحاصِرين لها والمُحاصَرين فيها كانوا في كل مرة من الأيوبيين[2] (289). إن هذا الاحتدام بين ورثة صلاح الدين المُنقسمين فيما بينهم للاستحواذ على عاصمة الأمويين القديمة هو مفهوم تماماً. إن دمشق،

---

(1) ابن جُبَيْر، رحلة، ص301. لقد قمنا بتعديل الترجمة جزئيًا. [نحن رجعنا إلى النص الأصلي ونقلناه كما هو. المترجم].

(2) إن المُحاصِرين لها يتحالَفُون في بعض الأحيان مع حُلَفاء من الخارج، مع السَّلاجقة أو الخَوَارزميين مثلاً. فيما يتعلّق بحصار دمشق سنة 658 فإنه قد تمّ من طرف المَغُول ضدّ الأيوبيين.

بفعل مَوْقعها الجغرافي هي في الوقت نفسه: المَحطّة الأخيرة للطُرُق التجارية للجزيرة والأناضول وسورية الشمالية، وواحدة من المراكز الرئيسة لتَجَمُّع قوافل الحَجّ؛ وهي تُشكّل في ذات الوقت مُلتقًى حَيويًّا لمُراقبة الطرق العسكرية بين سورية الشمالية والجزيرة من جِهة، ومن جِهة أخرى بين فلسطين ومصر. مع وفاة صلاح الدين حصل اقتتال بين ورثته وشكّلت فيه دِمَشْق الرِّهان والرَّهينة في الوقت نفسه. وبعد أربعة حروب مُتتالية توصل أخو صلاح الدين، العادِل، أخيراً إلى السيطرة على المدينة [دِمَشْق] سنة 595 حيث أقامَ ابنَه المُعَظَّم حاكماً فيها. انطلاقاً من هذه اللحظة وحتى سنة 624 عرفت العاصمة السورية فترة نسبية من السِّلم، ومع ذلك فإن هذه الفترة قد تصدَّعت سنة 597 بالمُحاولة التي قام بها الأخوة الظّاهِر والأَفْضَل من أجل السيطرة عليها[3].

ينبغي أن نُسجِّل والحالة هذه أنه باستثناء حِصارَيْ 626 و635 اللذين عرفا صراعات عنيفة، لم تتأثر المدينة وسُكّانها بهذه الحروب أو أنهم تأثّروا بها قليلاً فحسب، إذ إنها كانت في أغلبها حُروباً قليلة العنف، وكانت تجري تحت أسوار المدينة وكقاعدة عامّة تنتهي بمصالحة حبيّة بين المُحاربين[4]. وبنفس الكيفية، لا يبدو أن التغيرات المُتكرِّرة للسلاطين قد أفسدت بصورة تستحق الذِكْر وجه المجتمع السوري عُمُوماً والدِّمَشْقي على الخُصوص أو ألحقت به الضَّرَر، بحيث إنّ هذا المجتمع قد ظلَّ تقريباً كما كان من قبل تحت [حكم] الزِّنْكِيّين les Zenghides. لقد احتلَّ العسكر المناصِب الأكثر أهمية وملكوا زمام السلطة، إنهم هم الذين يُقَرِّرون بصدد الحروب، وبالتالي، فإنهم هم الذين يُقَرِّرون، بمعنى ما بصدد مصيرَ البلد[5]. وفيما يتعلَّق بعُلَماء الدين فإنهم هم الذين يضمنون السَّيْر الجَيِّد للمؤسسات التي تُنظِّم وتُدير الحياة الاجتماعية واليومية للمدينة، إنهم بحكم وظيفتهم يُعتبرون وُسَطاء بين السلطة السياسية ـ التي تقوم بتنصيبهم ـ

---

(3) حول تاريخ دمشق في فترة حكم الأيوبيين ينبغي الرجوع إلى الكتاب القيّم لستيفان هامفريس: **من صلاح الدين إلى المغول** Stephen Humphreys, *From Saladin to the Mongols*.

(4) سنعود لاحقاً إلى هذه الحوادث، لكن لنُوضح أن حصار سنة 643 -الذي لن نقوم بدراسته - قد خَلَّف عدداً كبيراً من الخسائر هو أيضاً.

(5) انظر: بهذا الصدد: *From Saladin to the Mongols*, introduction, pp.6-7.

والسُّكّان الذين يستشيرونهم؛ فهم يَخْدُمون الأمير، الذي يأمرهم عند الاقتضاء بتحريك وتعبئة السُّكّان خدمة لعمله السياسي (290). فَنُور الدين، ثم صَلاح الدين بصورة أكثر وضوحاً قد استخدما هذه الآلية في سياسة التحريض على الجِهاد[6]. غير أن العُلماء في بعض الأحيان عَنِيدون. وهُناك حَدَثان تاريخيّان مَعْرُوفان جدّاً ـ وستكون لدينا الفُرصة للعودة إليهما ـ يُبرزان هاتين الحالتين: ففي سنة 626/ 1229 طلب سُلطان دمشق الناصر داود من سِبْط ابن الجَوْزي، خطيب الجامع الكبير، بأن يُحرِّض الدمشقيين ضدّ السلطان الكامل الذي قام بتسليم القدس إلى فريدريك الثاني. وعلى العكس من ذلك، فإنه في سنة 637/ 1240 انتقد عِزّ الدين السُّلَمي في خُطْبَته سياسةَ الصالح إسماعيل ـ الذي اقترح على الفَرَنجة بأن يسلّم إليهم مَوْقِعَين حَصِينَيْن، بل ودعاهم إلى شراء الأسلحة من دمشق ـ وأصدر [السُّلَمي] فتوى تمنع بيع الأسلحة إلى غير المُسلمين.

إن قاضي القُضاة -كالخطيب- يُعَيِّنه السلطان ولكنه يتمتَّع بحَظْوة أكبر من حيث مسؤولياته واتِّساع السلطات التي أُعطيت له، ويَتَوَجَّب عليه أن يجعل العدالة تَسُود، وبالتالي أن يطبّق الشريعة في بلاد الشام كلها، يعني في الأراضي التي تمتد من قِنَّسْرين Qinnasrīn في الشمال إلى العَرِيش في الجنوب. لنتذكر أنه حتى الإصلاحات التي قام بها الظاهر بَيْبَرس سنة 664 كانت وظيفة القضاء الأعلى تعود دائماً إلى شافعي، وهو مذهب الأغلبية في هذه المنطقة من العالم الإسلامي[7]. وكان القُضاة والخُطَباء يُختارون من بين البُيُوتات، أي من بين العائلات الكبرى في دمشق، وفي كل حال من بين العلماء، هؤلاء الذين يقول عنهم ابن جُبَيْر بأنهم يتنابذون بألقاب عجيبة ساحبين أذيالهم من الكِبْر: "فتسمع ما شئت من صدر الدين أو شمسه أو بَدْره أو نَجْمه أو زَيْنه أو بهائه أو جماله أو مَجْده أو فَخْره أو شَرَفه أو مُعِينه أو مُحِيِّيه أو زَكِيّه أو نَجِيبه إلى ما لا نهاية له من هذه الألفاظ وتتبعها، ولاسيّما في الفُقهاء بما شئت أيضاً من سَيِّد العلماء وجمال الأئمة وحُجَّة الإسلام وفَخر الشريعة وشرف المِلّة ومُفتي الفريقين إلى ما لا نهاية

---

(6) حول هذا الموضوع انظر: E. Sivan, *L'Islam et la croisade*, pp.58-130.

(7) حول القضاء الأعلى في سورية انظر:
L. Pouzet, *Aspects de la vie religieuse à Damas...*, I, pp.115-142.

له من هذه الألفاظ المُحالية فيصعد كل واحد منهم إلى الشريعة ساحِباً أذياله من الكِبر ثانياً عَطفه وقِذاله...[8]". وسواء كان هؤلاء العلماء يشغلون وظائف رسمية أم لا، فإنهم يدرّسون في المدارس حيث يُعلّمون ويُربّون أجيالاً جديدة من الفُقَهاء (291) والمُحدّثين. إنهم يُظهرون، بل يُريدون أن يُظهروا أنفسهم بأنهم وعيُ الإسلام وضميره داخل المجتمع، يُصدرون الفَتاوى، ينصحون الأمراء الذين يُنصتون إليهم أو على الأقل يُجاملونهم. هكذا نجد الملك العادل على سبيل المثال قد ألغى المُكوس وذلك من أجل إرضاء الفُقَهاء الذين أغضبتهم سياسته مع الفَرَنجة، في حين أن الملك الأشرف قد أمر سنة 628 بحبس الشيخ عليّ الحريري بطلب من عِزّ الدين السُّلَمي وتقي الدين بن الصلاح اللذيْن اتهماه بالزندقة وطالبا بإعدامه.

صحيح أن العُلَماء أو الفُقَهاء كان لَهُم باعٌ طويل في هذا العصر المُضطرب. ولكن العديد من الأشخاص الحاملين معهم أفكاراً هَدّامة أتوا من الشرق ومن الغرب غازين بلاد الشام، وناشرين في هذه البلاد مذاهبهم المُخَرِّبة، باثّين الفوضى والاضطراب في العُقُول؛ لقد أعدم العُلَماء أو الفُقَهاء قبل هذا سُهْرَوَرْدِيَّ حَلَب سنة 587/ 1191 الذي كان يُعلِّم مَذهباً مُحيِّراً يُحاذي فيه كُلّا من أفلاطون وزَرادشت بابن سينا وأبي يزيد البِسْطامي وذي النُّون المِصْري والحَلّاج. ولقد تحدّد هذا الخَطر بدقّة في بداية القرن السابع وذلك بوصول عدد متزايد من المُهاجرين الأندلسيين والمَغاربة إلى هذه البلاد. لم يكن ابن عربي فعلاً هو الوحيد الذي اختار دمشق؛ فهُناك مَغاربة آخرون مثله فضّلوا سورية على مصر واستقرُّوا مثله في دمشق. لقد تمّت استضافتهم بشكل جيّد هنا كما هو الحال أيضاً في القاهرة: "ومَرافق الغرباء بهذه البلاد أكثر من أن يأخذها الإحصاء ولاسيَّما لحُفّاظ كتاب اللّه [عزَّ وجلَّ] والمُنتمين للطلب. فالشأن بهذه البلدة [يقصد دمشق] لهو عجيب جدّاً. وهذه البلاد المَشرقية كلها على هذا

(8) ابن جُبير، **الرحلة**، ص344. [هذا الرقم غير صحيح لأن النص التالي المستلّ من ص332 لاحق على هذا النص. وبالتالي فالأصح هو 324. أنا طبعاً رجعت إلى رحلة ابن جُبَيْر ضمن **ذخائر العرب**، 77، دار المعارف، القاهرة، ضبطه ووضع فهارسه دكتور مُحَمّد زينهم. المترجم].

الرَّسْم، لكن الاحتفال بهذه البلدة أكثر والاتِّساع أجود[9]" . صحيح أن شهادة ابن جُبَير هذه يَرْجِع تاريخها إلى 580/ 1184 أي إلى فترة حكم صلاح الدين؛ لكن لا يبدو أن الأمور قد تغيّرت كثيراً مع الذين أَتَوا بعده من وَرَثته؛ فلقد كان للمَغاربة دائماً زاوية داخل جامع الأمويين والكَلَّاسة بالإضافة إلى مدرستين. طبعاً إن هذه هي الأماكن الوحيدة لتجمُّع المغاربة؛ فهُؤلاء، تبعاً للبحث الذي أنجزه لوي بوزيه[10] Louis Pouzet لم يَسْكنوا قطّ في أحياء، (293) كما أنهم لم يُشكّلوا جماعة بالمعنى الحقيقي للكلمة.

إن رُواة الأخبار وكُتَّاب الوَفيات، وهم أوفياء لتقاليدهم، لم يَحتفظوا من هؤلاء الغُرَباء إلّا باسم أولئك الذين يتميّزون في علم ما. هذا هو حال ابن مالك الذي ألّف كتابه المشهور **الألفيّة** بدمشق حيث توفّي سنة 672/ 1273، وبني بِرْزال[11] Banu Birzal وأصلهم من إشبيلية والذين سَجّلوا اسمهم في [مجال] الحديث، أو كذلك بنو الزَّواوِي[12] وأصلهم من بِجاية والذين كان منهم قاضيان مالكيّان كبيران في دمشق، وسوف نرى بأن لابن عربي علاقة مع بعض أعضاء هاتين العائلتين. أما الآخرون وهم كُثُر فإن الفَضْل في ذِكْرهم في مَوْقع جيّد من هذه المُصنّفات الواسعة المُتعلّقة بالتراجم إنما يعود إلى المُجادلات العنيفة التي أثارها مذهبهم الذي يُعلّمونه. إنهم "الاتحاديون"، ويُطلق عليهم أحياناً "أصحاب الحُلُول" (أولئك الذين يُعلّمون نزعة التجسّد): لقد صنّف الكُتّاب المُسلمون منذ العصر الوسيط حتى يومنا هذا، تحت هذا العنوان الفَضْفاض بعض الشيء، ولكنه مُلائم، جميع المُدافعين عن تصوُّفٍ هو في نظر هؤلاء الكُتّاب تصوُّفٌ مُغامِر، ليس هو تصوُّف الغزالي أو تصوف شهاب الدين السُّهْرَوَرْدِي المُحترمَيْن وغير الضارَّين أو على الأقل يتمّ تصورهما هكذا، وإنما تصوُّف الحَلّاج، وابن عربي، وابن سَبْعِين الذين يلتقون، على الرُّغم من الاختلافات الكبيرة بين مذاهبهم، في نقطة هي رُؤية الحَقّ في الخَلْق، رؤية وجه

(9) ابن جُبير، **الرحلة**، ص332.

(10) L. Pouzet, «Maghrébins à Damas au 7/13 siècle», *B.E.O.* XXVIII, année 1975.

(11) حول بني بِرْزال، انظر: *Aspects de la vie religieuse à Damas...*, I, pp.44, 106, 503 etc.

(12) حول بني الزَّواوي انظر: نفسه، 1، من ص107 إلى ص110.

اللّه في وجه الإنسان. إن لائحة هؤلاء الزَّنادقة المارِقين الذين طاردهم قطب الدين القَسْطَلّاني وابن تَيْمِيّة والسَّخاوي أو ابن خَلْدون ـ كي لا نتحدَّث هُنا إلّا على خُصومهم الأكثر شهرة ـ وهم إن كانت بينهم بعض الفوارق هنا وهُناك فإنهم يلتقون في "الكُفْر والزَّنْدَقة"[13]: الحَلّاج يأتي دائماً على رأس اللائحة، ثم ابن عربي وابن الفارِض وابن سَبْعِين والشُّشْتَري والتِلِمْساني وابن سَوْدَكِين والقُونَوي، إلخ. يُريد السَّخاوي (ت. 902هـ/ 1497م) أن يكون الجَرْد الذي قام به عن هؤلاء شاملاً وتامًّا[14]؛ ففي هذا الجَرْد نجد عدداً كبيراً من أتباع ومُريدي ابن عربي في الشرق وخُصُوصاً في دمشق. أما اللائحة التي قدّمها ابن خلدون[15] (ت. 808هـ/ 1406م) فهي أكثر اختصاراً، ولكنها أيضاً أكثر تدقيقاً؛ فلقد عرف صاحب **المُقدّمة** (293) كيف يُميّز في الزنادقة بين "أصحاب التجلّي" وبين القائلين بـ "الوحدة المُطلقة"، يعني إجمالاً بين المدرسة الأكبرية ومدرسة ابن سَبْعين. ـ واللتين يتمّ الخلط بينهما عادةً في المُجادلات الأقل مُرُونة ولطافة.

من بين "الاتحاديين" الذين هم من أصل مغربي واستضافتهم دمشق في هذا القرن، احتفظ "مُطاردو المُشعوذين" باسم ابن عربي وعفيف الدين التِلِمْساني (ت. 690هـ/ 1291م)، وابن هُود (ت. 699هـ/ 1299م) ـ هذان الأخيران مشهوران من مدرسة ابن سَبْعِين[16] ـ وباسم الشيخ أبي الحسن الحَرَّالي (ت. 638هـ/ 1240م)؛ ينبغي أن نُوضح أن المُلخَّصات المُطوَّلة المُتعلِّقة بترجمة سِيْرة هذا الأخير التي خصَّصَها له الغُبريني والمقّري[17] لا تسمح لنا بربطه بتيار واضح في التصوّف ولا بأي شيخ معروف. وبالتالي، ينبغي إذن أن يكون هُناك

(13) حول هذا الموضوع، انظر: Massignon, *Passion*, 2, pp.324-331.

(14) السخاوي، **القول المُنْبي**، برلين، 2849، Spr 790 ff^os 27- 36b

(15) **شفاء السائل**، طبعة خليفة، بيروت، 1959، ص51، 52.

(16) ستكون لدينا الفُرصة للعودة إلى عفيف الدين الذي التقى بابن عربي بدمشق. وبالنسبة لابن هُود فإنه قد ولد سنة 633 يعني خمس سنوات قبل وفاة ابن عربي، وبالتالي فإنه لم يتعرَّف أحدهما على الآخر.

(17) **عُنْوان**...، ص145-157؛ **نَفْح**، 2، ص187-189؛ انظر أيضاً: Dermenghem, *Vie des saints musulmans*, pp.277- 288، وأيضاً: Pouzet, *Aspects de la vie religieuse à Damas...*, I, p.258.

رائد شُجاع يقوم بضبط ودراسة كتاباته كي نعرف أكثر عن مذهبه ونسبه أو جينيالوجيته الروحانية[18]. لكن ما هو معروف جيّداً، مقابل ذلك، هو أن تفسيره للقُرآن قد أغاظ الفقيه عِزّ الدين السُّلَمي الذي قام بطرده من دمشق سنة 632، وربما لهذا السبب فقط أورده السَّخاوي في لائحة الاتِّحاديين. ومهما يكن من أمر، فإنه من المُهمّ أن نُسجِّل أن ابن عربي، على عكس الحَرّالي، لم يكن قد عانى من أي نوع من الاضطهاد في سورية، أكثر من ذلك نعلم بأنه قد أقام علاقات متينة وجيّدة مع شخصيات بارزة في دمشق، ولاسيّما مع فُقهائها الأكثر شُهرة. وهكذا، فإنه من بين شيوخه في الحديث الذين ذكرهم في الإجازة عبد الصَّمَد الحَرَسْتاني[19] قاضي القُضاة (ت. 614هـ/ 1217م) حيث بيَّن ابن عربي في بداية كتاب **مُحاضرة الأبْرار**[20] بأنه قد نقل إليه، في جامع الأمويين **شرح مُسْلِم** وأنعم عليه بإجازة عامّة. لقد كان كذلك في علاقة مع القاضي شمس الدين الخُوَيّ (ت. 637هـ/ 1239م) الذي رآه ابن عربي في رُؤيا تقلَّد فيها منصب القضاء الأعلى[21]. لنُوضح أن القاضي الخُوَيّ قد تولّى منصب قاضي القُضاة مرتين، أوّلاً من سنة 623 إلى سنة 629، ثم من سنة 635 حتى وفاته سنة 637[22]. فضلاً عن ذلك، فإن عدداً كبيراً من الكُتّاب المُتأخِّرين قد أكَّدوا بأن القاضي الخُوَيّ "كان يخدم الشيخ محيي الدين خدمة العبيد[23]" بل قد

---

(18) لقد قام بولس نويا P. Nwyia بترجمة حِكَمه في كتابه **ابن عطاء الله وولادة الفرقة الشاذلية** *Ibn Ata Allah et la naissance de la confrérie shadhilite*, pp.56-62، ولقد خَصَّص له في مكان آخر حلقة دراسية في E.P.H.E سنة 1979-1980.

(19) **الإجازة**، ص175.

(20) **مُحاضرة الأبْرار**، ج2، ص8.

(21) **الفُتُوحات**، ج3، ص508. [يقول: "ولقد رأيت لقاضي دمشق عندما وُلِّي القضاء بدمشق وهو شمس الدين بن أحمد بن مُهَذَّب الدين بن خليل الجوني [وليس Khuwayy كما ورد أعلاه] وفقه الله وسدَّده بملائكته وعصمه في أحكامه وقائل يقول له في النوم: "إن الله قد خلع عليك ثوباً نقيّاً فلا تدنِّسه ولا تقلِّصه" واستيقظت وذكرتها له." المترجم].

(22) حول شمس الدين الخُوَيّ، انظر: **تراجم**، ص108، 148، 154، 169؛ **الوافي**، ج6، ص375؛ Pouzet, *Aspects de la vie religieuse à Damas...*, I, pp.80, 137, 168.

(23) انظر مثلاً: **نَفْح**، 2، ص179، الشعراني، **اليواقيت والجواهر**، القاهرة، 1369هـ، ص9.

أضاف صاحب كتاب **مَناقب ابن عربي**(24) أن هذا القاضي "كان يتصدَّق عنه كلَّ يوم بثلاثين درهماً قبل أن يدخل عليه". لكن إلى أيِّ حَدّ تكون هذه المعلومات الصادرة عن مصادر لاحقة عن ابن عربي بعد عِدّة قُرُون قابلة للتصديق؟ عندما نتّجه صُعوداً في سلسلة هؤلاء الكُتَّاب (المقّري، الشَّعْراني، ابن العماد، القاري البغدادي) الذين يُكرِّرُون بعبارات تقريباً مُتماثلة الواحد تلو الآخر نفس هذا الخبر، فإننا نصل إلى الفيروزآبادي، المتوفّى باليمن سنة 817/ 1414 صاحب **القاموس المحيط** الشهير. نلاحظ في نفس الآن أن الفيروزآبادي هو أول من نقل إلينا عدداً من الأخبار ـ بل نمطاً من الأخبار ـ المُتعلِّقة بسيرة ابن عربي، وبصورة خاصّة الأخبار المُتعلِّقة بعلاقاته مع فُقهاء عصره. جميع هؤلاء الكُتَّاب يستندون إلى نص الفَتْوى التي حرّرها أو قيّدها الفيروزآبادي بطلب من ملك اليمن الناصر ابن أحمد بن الأشْرف(25) (ت. 827هـ/ 1423م). إن هذا الأخيرـ الذي التقى كما يحكي القاري البغدادي بصاحب **القاموس المحيط** بدِلْهي سنة(26)784 ـ تكلَّم فيه عُلَماء بلده وعابوا عليه نظراً لكونه جمع في خِزانته من مُصنّفات ابن عربي(27) ما لم يَجْتَمع عند غيره فاستفتى الفيروزآبادي حول جَواز أو شرعية قِراءة وإقْراء مثل هذه المُصنّفات. وبعد أن أثنى على الشيخ الأكبر كي يَمنح لفَتواه مَزيداً من الوزن ذَكَر في هذه الفَتْوى أمثلة عن كثير من الفُقَهاء ـ من بينهم مثلاً شمس الدين الخُوَيّ ـ الذين يُظهِرون ما يُكِنُّونه من تبجيل واحترام لابن عربي. للأسف إن هذا المُناصر المُتحمِّس للمدرسة الأكبرية لم يُوضح لنا بالضبط المصادر التي استقى منها معلوماته، وإذا ما أخذنا بالاعتبار أن ما يزيد عن قرن من الزمان يفصل بينه وبين ابن عربي، فإن هذا بإمكانه أن يدفعنا إلى التساؤل حول أصالة الوقائع (295) التي أوردها. وبما أنه هو أيضاً أول من ذَكَر، تبعاً لكل المَظاهر، مرحلةً من حياة ابن عربي ـ التي سنقوم بتمحيصها لاحقاً ـ فإن هذا يبدو لنا أمراً مُستبعداً.

---

(24) **مَناقب ابن عربي**، ص30. [ورد هنا اسم شمس الدين الخوبي. وفي الهامش، الخُوَيّ وهو قاضي قُضاة الشافعية. المترجم].

(25) حول هذا السُلطان، انظر: **شَذَرات**، ج7، ص177.

(26) **مَناقب ابن عربي**، ص63.

(27) ربما أنه لهذا السبب ذكره السَّخاوي من بين الاتحاديين، **القول المُنْبي**، f 27b.

إن هؤلاء الكُتَّاب (المقّري، الشَّعْراني، وغيرهما) هم الذين أشاروا بِناءً على الفيروزآبادي إلى أن ابن عربي تَزَوَّج بِبنت قاضي قُضاة المالكية بدمشق[28]. غير أنه مع ذلك لم تكن المذاهب الأربعة ومن بينها المَذْهب المالكي، حاضرة في القضاء الأعلى إلّا انطلاقاً من سنة 664، أي بعد وفاة ابن عربي بزمن ليس بقصير. إن مؤرخاً كالمقّري، وكذلك الفيروزآبادي نفسه، لا يُمكنه أن يجهل حدثاً تاريخيًّا معروفاً جدّاً أثار فضلاً عن ذلك رُدود فعل قويّة بين العُلَماء. لا شكَّ أنهم أرادوا أن يقولوا بأن ابن عربي تزوّج ببنت ذاك الذي سيُصبح فيما بعد أول قاضي قُضاة المالكية بدمشق، عبد السلام الزَّواوي (ت. 681هـ/ 1282م). وبنفس الطريقة كشف هؤلاء الكُتّاب عن روابط المَحَبَّة التي كانت تربطه بالقاضي ابن زكي الذي لم يتقلّد وظيفة القَضاء إلّا انطلاقاً من سنة 641، وإذن، هنا أيضاً بعد وفاة الشيخ الأكبر بزمن غير يسير. غير أن ما هو أكيد تماماً هو أن ابن عربي عندما كان في المَغْرِب، كانت له علاقة تَرْبطه بواحد من الأعضاء البارزين من "بني الزَّواوي"، أبي زكريا يحيى (ت. 611هـ/ 1214م) الذي قرأ عليه بَعْضاً من تآليفه، والذي يقول لنا عنه بأنه اختلى به يوماً[29]. ومن جِهة أخرى، أنه من باب الظن تماماً أن يكون في اتصال مع عبد السَّلام بدمشق، القاضي المُقبل، أو واحد من "بني الزَّواوي" الذي استقر بدمشق ابتداء من سنة 616[30]. لكنُنا لا يُمكننا أن نُثْبِت أو ننفي، نظراً لغياب معلومات أخرى، زواجَه بابنته. لنُضِفْ كذلك أن نفس المصادر المُتأخرة تبيّن أن القاضي عبد السلام ترك القَضاء بناء على تدخُّل الشيخ الأكبر[31]. والحال أن زَيْن الدين عبد السَّلام لم يَسْتَقِلْ فعلاً من هذا المَنْصب ـ الذي كان قد قَبِلَه بصدر رَجب ـ إلّا في سنة 673. فهل ينبغي أن نرى هنا تلميحاً إلى تدخُّل بَعْد الموت post

(28) **نَفْح**، ج2، ص179؛ **اليَواقيت**، ص9؛ **مناقب ابن عربي**، ص30.

(29) **رُوح القُدس**، رقم 42، ص124؛ *Soufis d'Andalousie*, pp.153-154؛ انظر أيضاً: **الفُتُوحات**، ج2، ص21، 637؛ وحول أبي زَكَريّا الزَّواوي انظر: **التَّشَوُّف إلى رجال التَّصَوُّف**، رقم 256، ص428؛ وكذلك **عُنوان الدِّراية**، رقم 29، ص135-140.

(30) حول عبد السَّلام الزَّواوي انظر: **شذرات**، ج5، ص374.

(31) "ترك القضاء بنظرة وقعت عليه من الشيخ"، **نَفْح**، ج2، ص179؛ انظر أيضاً: **اليواقيت**، ص9.

mortem لابن عربي أو أنه تعبير عن جَهْل تامّ عند هؤلاء المؤلّفين (296) عن التاريخ الذي مارس فيه أول قاضٍ مالكيّ مَهامَّه؟

سوف يُثير تصريح آخر للفيروزآبادي مُجادلات عديدة، وهو أن عِزَّ الدين السُّلَمي "شيخ الشافعية الكبير" قد باح مُصَرِّحاً لواحد من أقربائه أن ابن عربي هو القطب. وبالنظر إلى الجِدال المُتَحَمِّس الذي جَعَل لمُدّة قُرُون عديدة خُصوم وأنصار ابن عربي في تعارُض حول هذه القِصّة، فإنه من الضروري القيام بالكشف عن الوثائق التي تراكمت عبر الزمان حول "قضية عِزّ الدين". لنُوضح في مستوى أوّل أن أوَّل من كشف عن هذه الحكاية ليس هو الفيروزآبادي، وإنما عبد الغَفّار القُوصي، المتوفّى سنة 708[32] الذي تمكّن إذن من معرفة أتباع ابن عربي والشيخ عِزّ الدين؛ فلقد أَوْرَد القُوصي في كتاب **الوَحِيد**[33] قوله: "وحُكِي عن خادم الشيخ عِزّ الدين أنه دخل إلى الجامع بدمشق. فقال الخادم للشيخ عِزّ الدين: "أنت وعدتني أن تُريني القطب "فقال له: "ذاك هو القطب" وأشار إلى ابن عربي وهو جالس، والحَلْقة عليه. فقال له: "يا سيدي وأنت تقول فيه ما تقول؟"[34]. فقال: "هو القطب" فكرَّر عليه القول وهو يقول ذلك". عندما نُقارن هذه الحكاية المُختصرة نسبيًّا مع الحكاية التي ذكرها المؤلفون الذين أَتَوا فيما بعد نُلاحظ على الفور أنها قد امتدت بل وانشطرت وتضاعف حجمها؛ فمع الصَّفَدي (ت. 764هـ/ 1362م) تظهر "الحكاية المُضادة"، تلك التي صار فيها ابن عربي رجل سُوء؛ لكن من المُهم أن نُسجِّل بأن الصَّفَدي قد ارتكز على [حكاية] الذَّهَبي التي ذكر فيها هو نفسه ابن تَيْمِيّة الذي نعرف حقًّا مشاعره تجاه ابن عربي. وبناءً على هذه الترجمة الثانية للوقائع نجد بأن عِزّ الدين قد أعلن بأن ابن عربي هو شيخ سُوء كَذّاب، يُعلّم قِدَم العالَم وله عادات جِنْسية فاسدة[35].

(32) انظر بصدد هذا الرجل: D. Gril, *Une source inédite pour l'histoire du Taṣawwuf,* livre du centenaire de l'I.F.A.O, Le Caire, 1980, p.441 sq.

(33) *Waḥīd,* ms.B.N, 3525, f 217.communiqé aimablement par D.Gril [هذا الكتاب ما يزال مخطوطاً وعُنوانه الكامل هو: **الوَحيد في سلوك أهل التَوْحيد**. المترجم].

(34) كيف ينبغي أن نفهم مُلاحظة خادم عِزّ الدين هذه؟ هل هُناك أسباب تجعله يفكر قَبْليًّا بأن السُّلَمي لا يمكنه أن يقول هذا عن ابن عربي؟

(35) **الوافي**، ج4، ص174.

يُضيف صاحب كتاب **الوافي بالوَفَيات** شهادة أخرى ترجع إلى عِزّ الدين حيث إنه كان قد صرَّح بأن ابن عربي تزوَّج بامرأة من الجنّ، وكانت، فوق ذلك، تُشبِعُه ضَرْباً. . ، أخيراً فإن ترجمة ثالثة لهذه الحكاية تَرِدُ مع القاري البغدادي[36]، والمقّري[37] (وهما يرتكزان (297) على فتوى الفيروزآبادي)، وابن العماد[38] الذي ذكر زين الدين المُناوي (ت. 1031هـ/ 1621م)، والتي بِناءً عليها كان عِزّ الدين قد التزم الصمت عندما وصف أحد تلامذته ابن عربي بالزِّنْدِيق، ولكنه قد كشف في نفس الليلة لخادمه أن ابن عربي هو القطب. كي نُنهي هذه الحكاية لنُشِرْ إلى أن همَّ السَّخاوي، في كتابه **القول المُنْبِي**[39]، هو العزم الذي لا يَمِلّ على الاستيعاب الشامل، لكل ترجمات القصة، وفوق ذلك، سِلْسَلة الأسانيد المُتعلِّقة بالترجمة السلبية التي تتمثّل في السِّلْسِلة التالية: الذَّهبي، ابن تَيميّة، ابن دَقِيق العِيد، عِزّ الدين السُّلَمي، من جِهة، ومن جِهة أُخرى، الصَّفدي، ابن سَيِّد الناس، ابن دَقِيق، عِزّ الدين. هل نحن في حاجة لتوضيح أن الشيخ قد رفض جميع التَّرجمات الأخرى؟ مَن المُخطئ ومَن المُصيب؟ إنه من المستحيل علينا أن نحسم في هذه النقطة. لكننا نُلاحظ أن الشيخ القُوصي ليس من بين الذين يُدافعون عن ابن عربي، وأنه في نفس الصفحات من كتاب **الوحيد** يؤنّب بصورة قاسية عَفِيف الدين التِّلِمْساني. ومن جِهة أُخرى، ينبغي علينا أن نفهم أنه إن كان جميع هؤلاء المؤلِّفين قد سعوا بصراحة إلى أن يُبرهنوا على أصالة أو عدم أصالة هذه الحكاية، فإنما بسبب شهرة عِزّ الدين السُّلَمي وصِيْته عند العلماء. إن هذا الذي يصفه ماسينيون "بالفَقِيه الشافعي ذي الاستقامة النادرة"[40] هو صورة فقيه كامل وسُنّي مُتثبِّت وعَنِيد. فهو لم يتردَّد، كما رأينا ذلك، عن الوقوف ضدّ الملك عندما تحالف مع العدوّ المسيحي، أو كذلك عندما طَرَد أو حَبَس أولئك الذين ظهروا له خطيرين على الدين القويم، لقد تمّ نَفْيُه هو نفسه إلى القاهرة من طرف الصالح إسماعيل، ولقد تقلَّد فيها منصب قاضي القُضاة، وكان مُثيراً للفِتَن

---

(36) **مناقب ابن عربي**، ص27-28.

(37) **نَفْح**، ج2، ص178.

(38) **شَذَرات**، ج5، ص192.

(39) **القول المُنْبِي**، ff 38-40b.

(40) *Opera minora*, 3, p.273، وحول عِزّ الدين، انظر: **التراجم**، ص216؛ **شَذَرات**، 5، ص301-302.

ضد المسيحيين بالفُسْطاط عندما هاجم فرسان الهيكل les Tempiliers نابلس سنة 640/ 1242[41].

أخيراً كي نختم "قضية عِزّ الدين" هذه نذكر هنا نصًّا لابن عربي، وهو النصّ الوحيد الذي ذكر فيه على ما نعلم هذه الشخصية. ولنَقُلْ على الفور أن هذه الوثيقة لا تسمح لنا بأن نستخرج منها بوضوح القصة التي ذكرناها؛ إذ إن الأمر يتعلّق هنا بمشهد حصل لابن عربي في "عالم الخَيال والمِثال". (298) يقول: "رأيت في الواقعة عِزّ الدين بن عبد السَّلام الفقيه الشافعي وهو على مِصْطبة كالمدرسة يُعلِّم الناس المذهب، فقعدتُ إلى جانبه، فرأيت إنساناً قد أتى إليه يسأله عن كَرَم اللّه [تعالى]. فكانُ يُنشده بيتاً في عُمُوم كَرَم اللّه [تعالى] بعباده، فكنت أقول له: "إن لي في هذا المعنى بيتاً من قصيدة" فكلما جَهِدْتُ أن أتذكَّره لم أتذكَّره في ذلك الوقت. فكنت أقول له: "إن اللّه [تعالى] قد أجرى على لساني في هذا الوقت في هذا المعنى ما أقوله". فقال لي: "قُلْ" وهو يبتسم فينطقني اللّه [تعالى] بأبيات لم تَطْرُق سمعي قبل ذلك [...]. فكان يبتسم. فبينما نحن كذلك إذ مَرَّ القاضي شمس الدين الشِّيرازي[42] [رضي اللّه تعالى عنه]. فلما أبصرني نزل عن بَغْلته وجاء فقعد إلى جانب العِزّ بن عبد السَّلام، ثم أقبل عليّ وقال لي: "أريد أن تُقبِّلني في فَمِي"، وقبّلته في فَمِه. فقال العِزّ بن عبد السَّلام: "ما هذا؟". قلت له: "أنا في رؤيا والتقبيل قبول يطلبه مني، فإنه شخص قد أحسن الظن بي وقد خطر له قِصَر أَمَلِه وقبيح عَمَلِه واقتراب أَجَلِه..."[43].

إن جميع المُصنِّفين، سواء كانوا خُصُوماً لابن عربي أو أنصاراً له، مُعاصرين له أو أَتَوا بعده يتَّفقون على الأقل حول نقطة هي: مدى الرِّفق والمَحبّة والحماية التي لم تألُ عائلة "بني زكي" القوية من بذلها تجاه الشيخ الأكبر. لا شكَّ أنه ينبغي أن نرى هنا واحدة من الأسباب التي فرضت على ابن عربي الاستقرار في دمشق ـ بدلاً من حَلَب حيث يسكن تلميذه ابن سَوْدَكين ـ وسمحت

(41) انظر: بصدد هذا الموضوع: E. Sivan, *L'Islam et la croisade*, p.151.
(42) كان شَمْس الدين الشيرازي قاضياً سنة 631، ومات سنة 636هـ. انظر: **تراجم**، ص166.
(43) **الديوان**، ص256.

له بأن يُتابع تَلْقِين مذهبه بكل طمأنينة، دون أن تُزعجه السلطات الدينية. لنتذكر أن "بني زكي" يُشكّلون أسرة حاكمة من كِبار القُضاة؛ إذ إن سبعة من أبنائها قد شغلوا هذا المنصب بين القَرْنَين السادس والسابع الهِجْريين[44]، نحن نجهل بالضبط متى كانت لابن عربي علاقة بـ "بني زكي"، غير أنه من الأكيد تقريباً أن له علاقة (299) بـ زَكِيّ الدين الطاهر ابن زكي (ت. 617هـ/ 1220م) الذي شغل منصب قاضي القُضاة مَرّتين وذلك من سنة 598 إلى 612 ثم من سنة 614 إلى سنة 616 بعد ذلك[45]. هذا القاضي سَيِّئ الحظّ، الذي مات سنة 617 نتيجة أنواع الكَيْد والتكدير التي عاناها من طرف السلطان المُعَظَّم، هو فعلاً قد استضاف عتيق اللوراقي[46] الذي قال ابن عربي عنه بأنه قد التقى به في دمشق[47]، أغلب الظن في سنة 616 أو في سنة 617، السنة التي تُوفّي فيها عَتِيق هذا. من العجيب أن أخا زكي الدين وهو مُحيي الدين قد اختار بدوره حِماية مُتصوّف أندلسي آخر وهو ابن عربي. وقبل أن نقوم بتمحيص يَقِظ للروابط التي تربط بين الشيخ الأكبر ومُحيي الدين بن زكي (ت. 668هـ/ 1270م) ينبغي أن نُذكِّر أن اسم هذا الأخير قد ارتبط بلحظات مأساوية من تاريخ دمشق؛ إذ إنه هو الذي تمّ تعيينه ـ أثناء الغَزْو المغولي سنة 658/ 1260 ـ مع القاضي صدر الدين بن سَنِيّ الدولة لطلب الأمان من هُولاكو الذي عيَّنه في منصب قاضي القُضاة على "المنطقة المُمتدّة من قِنَّسْرِين إلى العريش"[48]. ولقد عاب عليه أبو شامة بقوة موقفه تجاه هذه الأحداث واتَّهمه باستغلاله الظروف كي يحتكر جميع المدارس لصالحه. يقول: "وشرع القاضي في جَرّ الأشياء إلى نفسه وأولاده ومن يتعلّق به عدم الأهلية، وأضاف إلى نفسه وأولاده وأخيه ونحوهم عدة من

---

(44) حول بني زكي، انظر: Pouzet, *Aspects de la vie religieuse à Damas...*, I, pp.24, 43, 44, 72, etc.

(45) **تراجم**، ص118؛ Pouzet, *Aspects de la vie religieuse à Damas...*, I, pp.130-131.

(46) حول الشيخ عتيق انظر رسالة صَفِيّ الدين، ص118-123.

(47) **الدُرَّة الفاخرة**، in *Soufis of Andalusia* (هذه الفقرة الأخيرة غير واردة في الترجمة الفرنسية)، ص160.

(48) حول محيي الدين بن زكي، انظر: Pouzet, *Aspects de la vie religieuse à Damas...*, I, p.340.

المدارس كالعَذْراوية والسُّلطانية والفُلْكية والرُّكْنية والقَيْمَرية والكَلّاسة انتزعها من شمْس الكُرْدي وانتزع منه أيضاً الصالحية وسلّمها إلى العماد بن العَرَبي. . . كل هذا مع ما عُرِفَ منه من التقصير في حَقّ الفُقَهاء في المدرستين اللَّتَين كانتا بيده من قديم الزمان العَزيزيّة والتَّقْويّة، وعدم إنصافه فيهما، وولّى ابنه عيسى مَشْيخة الشيوخ بخَانْقَاوات (جمع خَانْقاه) الصُّوفية واستناب أخاه لأمّه في القَضاء"[49]. (300). لنُسجِّل عابرين أن مُحيي الدين بن زكي قد تعهَّد بهذه المُناسبة بوَلَد ابن عربي البِكْر عماد الدين. ما لم يذكره أبو شامة هو أن ابن زكي قد اتُّهِم من ناحية أخرى بتعاطفه مع الشِّيعة. إن عدداً من المؤلِّفين[50]، وهم يرتكزون في ذلك على بيتين له قد أكَّدوا بأنه كان "يُفضّل عَليّاً على عثمان"، في الوقت الذي يزعم فيه بأنه مُتحدِّر من آل عثمان[51]، كما يذكر ذلك ابن العماد. طبعاً إنها لمُحاولة عظيمة لإقامة علاقة مُشْتَبَه فيها بالنسبة لابن عربي بين مُحيي الدين بن زكي "مُناصر الشِّيعة" والصداقة التي توجد بينه وبين صاحب **الفُتُوحات المَكيّة**. إن هذا ما فعله اليونيني بالضبط حيث أعلن بأنه "كان في هذا مُتَّفقاً مع شيخه مُحيي الدين ابن عربي"[52]. مع الإشارة إلى أن كتابات ابن عربي - هي الدليل القاطع والصُّلب حول موقفه من هذه النقطة.

هُناك كثرة من المَصادر التي تذكر علاقات ابن عربي ببني زكي. وفعلاً لسنا في حاجة للُّجوء إلى الفيروزآبادي كي نعرف بأن الشيخ الأكبر قد دُفِن في مقبرتهم: فلقد أشار أبو شامة الذي حضر جَنازته إلى ذلك في كتابه **التراجم**[53] بل إن اليونيني (ت. 726هـ/ 1326م) يُبيّن أن ابن عربي قد تُوفّي في منزل القاضي مُحيي الدين بن زكي -الذي لم يكن يشغل هذه الوظيفة في تلك الفترة-، وأن هذا الأخير الذي حضر معه شخصان قد قام بغسل جُثْمان ابن عربي[54].

(49) **تراجم**، ص205-206.

(50) ابن كثير، **البداية والنهاية**، ج13، ص258؛ **شَذَرات**، ج2، ص327-328.

(51) **شَذَرات**، ج2، ص327-328. انظر: **تراجم**، ص31 فيما يخص مزاعم بني زكي المُتعلّقة بانتمائهم إلى آل عثمان. انظر: **تراجم**، ص31.

(52) اليُونِيني، بناءً على كتاب **البداية والنهاية**، ج13، ص258.

(53) **تراجم**، ص170.

(54) بناءً على ما ورد في **الوافي**، ج4، ص175، **وفَوات**، ج3، ص436.

فضلاً عن ذلك صَرّح المقّري، بدون أن يُبيِّن المصادر التي اعتمد عليها بأن مُحيي الدين بن زكي كان يَتَصَدَّق بثلاثين درهماً لابن عربي كلَّ يوم[55]، وهو نفس المِقْدار الذي كان يتصدَّق به القاضي الخُوَيّ عليه تبعاً لما أورده القاري البغدادي. أخيراً، فإن ابن الأمير عبد القادر قد أكَّد في كتابه **تُحفة الزائر**[56] أن ابن عربي تزوَّج ببنت من بني زكي. طبعاً إنه لمن المستحيل التحقُّق من هذه الإثباتات الصادرة عن مؤلِّفين مُتأخِّرين، لكن سنُشير في المُقابل إلى أمرين يبدو أن هذه المصادر كلها تجاهلتهما: ففي مستوى أوَّل: هُناك ثلاثة سَمَاعات تشهد على أن ابن زكي حضر قراءة أو سَمَاع عددٍ من أبواب **الفُتُوحات المَكيّة** سنة 633 بدمشق[57]. وفي مستوى ثانٍ: هُناك عددٌ من الفِقْرات الواردة في كتاب **النَّفَحات الإلٰهيّة**[58] (301) تشهد على أن ابن زكي ظَلَّ في علاقة اتصال متين بعد وفاة ابن عربي بالوسط "الأكبري" وخُصُوصاً مع ولدَي الشيخ وربيبه القُونَوي.

ها قد حصلت عندنا معلومات عن الروابط القائمة بين ابن عربي وعلماء دمشق، لنُضِفْ إلى ذلك، كي تكتمل لدينا هذه المَعْلومات أن لابن عربي أيضاً علاقة بفقيه آخر غير مشهور وهو زَيْن الدين يُوسُف الكُرْدي (ت. 643هـ/ 1245م)[59]، الذي يعتبره ابن عربي من الناس القلائل الذين حافظوا على صلاة الرَّكْعتين نافلةً قبل صلاة المغرب[60]. وعلى العُمُوم، فإنه حتى ولو غَضَضْنا الطَّرْف عن شهادات الفيروزآبادي أو القاري البغدادي المُثيرة للشكّ، حيث إن مَحبّةً وإجلالاً بلا حدود قد قادا بصورة ملحوظة إلى تشويه التاريخ لصالحه، فإننا نرى أن تعليم ابن عربي المذهبي في حياته ـ الذي لم يكن هو نفسه بالنسبة

---

(55) **نَفْح**، ج2، ص166.

(56) **تُحفة الزائر**، دمشق، 1963، ص597.

(57) **مؤلَّفات ابن عربي** R.G.n 135...، السَّماع، رقم 49، 50، 51، 53، حيث نجد ذكراً لاسمه كاملاً وهو يحيى بن مُحَمّد بن عليّ القُرَشِي مع حضور واحد من أولاده اسمه موسى.

(58) القُونَوي، **النفحات الإلٰهيّة**، مخطوط. B.N.1354.ff 110-111, 113, 114-114b, 118b, 120.

(59) انظر: بصدد هذا الفقيه كتاب **التراجم**، ص177.

(60) **الفُتُوحات**، ج1، ص492 [يقول: "وما رأيت في زماننا من يُحافظ عليها من الفُقَهاء إلّا صاحبنا زين الدين يوسف بن إبراهيم الشافعي الكُرْدي وفقه اللّه في ذلك. وفي هاتين الركعتين قبل صلاة المغرب من الأجر ما لا يعلمه إلّا اللّه ". المترجم].

لجميع المُستمعين إليه، لم يكن على أية حال تعليماً في السِّرّ وهذا ما يشهد عليه عدد السامعين الذين وردت أسماؤهم في السَّمَاعات التي أسمعها ابن عربي لهم ما بين 620 و638 (وعددهم تقريباً 150 شخصاً) ـ لم يكن قد أثار جِدالاً ولا هُجوماً عليه من طرف الفُقَهاء، الذين كانوا في أغلبهم يُقدّرون الشيخ الأكبر. عندما نُفَكِّر في هذا الذي سيحصل فيما بعد، في هذه الحرب بلا هوادة التي شنّها، أقل من نصف قرن بعد وفاته، أناسٌ مثل ابن تَيْمِيّة وقطب الدين القَسْطَلّاني ضدّ ابن عربي ومذهبه وأنصاره، وهذا أمر سنعود إليه في خاتمة هذا العَمَل، فإن ابن عربي في وجوده وفي نَمَط عيشه كان في توافُق تامّ مع الشريعة وفي منأى عن كلّ شكّ أو اتّهام.

وفي المُقابل، فإن معلوماتنا عن العلاقات التي أقامها ابن عربي مع الأوساط الصُّوفية في دمشق قليلة جداً. هل كان يعرف الشيخ الحَرّالي مثلاً؟ ما الذي كانت عليه علاقاته أو مشاعره تِجاه الحَرِيريّة الذين هاجوا عند سماع الخَبَر أثناء حَبْس شيخهم سنة 628؟ إننا لا نستطيع في الحالة الراهنة أن نُقدِّم إجابات عن هذه الأسئلة. وفي المقابل، نعلم بأنه قد التقى بعفيف الدين التِّلِمْساني عندما مرّ بدمشق سنة 634. لقد ذهب عفيف الدين في شبابه، وهو من النواحي المُجاورة لتِلِمْسان[61] إلى الشرق (302) ، واتّجه إلى الأناضول حيث أقام فيها أربعين خَلْوة[62] كما قيل. وعلى كل حال، فإنه (عفيف التِلِمْساني) في الأناضول التقى بصدر الدين القُونَوي حيث صار تلميذاً له[63]، وصحبه معه سنة 634 إلى دمشق لرؤية الشيخ الأكبر كما يشهد على ذلك السَّمَاع رقم 12 **للفتوحات**، حيث تمّ ذِكْرهما معاً في هذا السَّمَاع. إنه أيضاً بتوسُّط القُونَوي تَعَرَّف التِلِمْساني سنوات قليلة فيما بعد على ابن سَبْعِين في مصر: "[وقال الشيخ عبد الرَّؤوف

(61) لقد صَحَّح الزِّرِكْلي "الكُومي الأَصْل" (**الأعلام**، الطبعة السادسة، بيروت، 1984، ج3، ص130) وليس الكُوفي كما يرقمه الكثير من المُؤلِّفين؛ حول عفيف الدين التِلِمْساني انظر **الوافي**، ج14؛ ابن سُقَاعي، **تالي الوَفَيات**، ضبط وترجمة J. Sublet, Damas, I.F.D., 1974, pp.105-106؛ **شَـذَرات**، ج5، ص412- 413؛ P. Nwyia «Une cible d'Ibn Taymiyya: le moniste al-Tilmsānī», B.E.O, 1978, XXX, p.127 sqq.

(62) **الوافي**، ج15، ص408.

(63) بصدد هذا الموضوع، انظر: The Last Will and Testament..., p.53.

المُناوي: أثنى عليه ابن سبعين وفضّله على شيخه القُونَوي]، فإنه لَمّا قَدِمَ شيخُه القُونَوي رسولاً إلى مصر اجتمع به ابن سَبْعِين لَمّا قدم من المَغْرب، وكان التِلِمْساني مع شيخه القُونَوي. قالوا لابن سبعين: كيف وَجَدْتَه؟ ـ يعني في علم التوحيد ـ فقال: إنه من المُحقِّقين، لكن معه شاب أَحْذَقُ منه [وهو العفيف التِلِمْساني][64]". لقد تمّ هذا اللقاء بين سنة 648 ـ السنة التي وصل فيها ابن سَبْعِين إلى مصر- وسنة 652 وهي السنة التي رَحَل فيها إلى مَكّة نهائيًا. إن هذا اللقاء المُباشر مع صاحب كتاب **بُدُّ العارِف**، ستليه لقاءات أخرى؛ إذ إن التِلِمْساني سيُصبح صِهْراً لابن سَبْعِين[65] وتلميذاً له. إن عفيف الدين التِلِمْساني صاحب شرح لـ **فُصُوص الحِكَم**، ولـ كتاب **المواقف** للنِّفَّري، ولـ **منازل السائرين** للشيخ الهَرَوي هو من بين "الاتّحاديين" الأكثر تَعَرُّضاً للتشنيع عليه من طرف الفُقهاء "وأما التِلِمْساني فهو أَخْبَث القوم وأَعْمَقهم في الكُفْر"[66] وقال بعضهم الآخر بصورة أكثر قَساوة: "هو لَحْم خنزير في صحن صيني"[67]. وصفة "صحن صيني" تشير بلا شكّ إلى الموهبة الشِّعرية التي يعترف له بها الجميع بمن فيهم ابن تَيْمِيّة ذاته.

نعلم كذلك من جهة أخرى أن لابن عربي علاقة بثلاثة مُوَلَّهين في دمشق وهم: مَسْعُود الحَبَشي (ت. 602هـ/ 1205م)[68] الذي كان يغلب عليه البُهْت كما قال ابن عربي ذلك في **الفُتُوحات**[69]، ويعقوب الكُوراني، وهو مجنون أو بُهْلُول يغلب عليه القَبْض والحُزْن (303) الذي التقى به بالجسر الأبيض[70]،

(64) **شَذَرات**، ج5، ص412.

(65) **القول المُنْبِي**، f 97.

(66) ابن تيمية، **مجموع الرسائل الكُبْرى**، ج1، ص177-178 ["فهو (أي التِلِمْساني) لا يُفرّق بين الوجود والثبوت كما يُفرّق ابن عربي، ولا يُفرّق بين المُطلق والمُعيَّن كما يفرق الرُّومي، ولكن عنده ما تمّ غير ولا سوى بوجه من الوجوه"، نفسه. المترجم].

(67) **شَذَرات**، ج5، ص412.

(68) حول هذا الرجل، انظر، **تراجم**، ص54.

(69) **الفُتُوحات**، ج1، ص250. [يقول ابن عربي: "رأيته بدمشق مُمتزجاً بين القَبْض والبَسْط. الغالب عليه البُهْت". المترجم].

(70) **الفُتُوحات**، ج1، ص2496250. لقد كان هذا الجسر على نهر تَوْرا، وهو غير موجود الآن، إلّا أن الحَيّ الذي يحمل اسمه ما يزال قائماً حتى أيامنا هذه.

وعليّ الكُرْدي (ت. 622هـ/ 1225م) المشهور، والذي يقول لنا عنه أبو شامة بأن أهل دمشق اختلفوا في شأنه: "فبعض الدّماشقة يَزْعم أنه كان صاحب كَرامات وأَنْكَرَ ذلك آخرون وقالوا: ما رآه أحد يُصلّي ولا يَصُوم ولا يلبس مِداساً"[(71)]. أما صَفِيّ الدين بن أبي مَنْصُور الذي التقى بالكردي في شبابه بدمشق، وذكر بتفصيل اللقاء الذي تمّ بينه وبين السُّهْرَوَرْدي[(72)]، فيقول عنه: "بأنه كان يتحكَّم في أهل دمشق تحكُّم المالك". ولم يَذكر ابن عربي إلّا بصورة مُختصرة جدّاً لقاءه بهذا المُوَلَّه في كتابه **الفُتُوحات**[(73)]. فلا بد أن يكون قد تردَّد عليه لأنه كتب كُتَيِّباً شرحَ فيه وصاغَ أقوال هذا المجنون[(74)]. أخيراً، فإن ابن عربي قد أشار في بداية «السِّفر العاشر» من **الفُتُوحات**[(75)] إلى أنه التقى في دمشق بأربعة رجال كان قد عَرَفهم في الأندلس، ولكنه كان يجهل في تلك الفترة أنهم من "رجال الهَيْبة والجَلال". يقول: "وهم الذين يَمُدُّون الأَوْتاد. الغالب على أحوالهم الرُّوحانية. قلوبُهم سَماوية. [...] أحدهم على قلب مُحَمَّد [صلَّى اللَّه عليه وسلَّم] والآخر على قلب شُعَيْب [عليه السلام] والثالث على قلب صالِح [عليه السلام] والرابع على قلب هُود [عليه السلام] [...] فقد اجتمع في هؤلاء الأربعة عِبادةُ العالَم كلّه. [...] وقد كنت رأيتُهم ببلاد الأندلس واجتمعوا بي. ولكن لم أكن أعلم أنَّ لهم هذا المقام بل كانوا عندي من جُمْلة عِباد اللَّه"[(76)].

---

(71) **تراجم**، ص146.

(72) **رسالة**، ص123-125.

(73) **الفُتُوحات**، ج2، ص522. ["كمَسْعُود الحَبَشي، وعليّ الكُرْدي، وجماعة رأيناهم بهذه المَثابة بالشام وبالمغرب". المترجم].

(74) يتعلّق الأمر بكتاب **الأجوبة العربية في شرح النصائح اليُوسُفية**. ولهذا الكتاب عناوين أخرى هي: **شرح روحية الشيخ علي الكُرْدي** [**شرح رسالة أول ما يجب على المُريد**؛ **كتاب في الطريق**؛ **شرح وصية ابن عربي في التدبيرات**؛ **كتاب الأجوبة العربية عن المَسائل اليُوسُفية**. المترجم]؛ انظر: **مؤلّفات ابن عربي**... R.G, n 9.

(75) [ذُكر هذا في بداية الجزء السادس والسبعين؛ إذ إنه يقول قبل ذِكْر هذا اللقاء بهؤلاء الرجال الأربعة: "انتهى الجزء الخامس والسبعون"، ج2، ص9. المترجم].

(76) **الفُتُوحات**، ج2، ص12-13.

مُلتقى أو مَوْعد الخاتَمَيْن

لقد قَرَّر ابن عربي، بعد أن جاب الشرق خلال مُدَّة تمتدّ على عشرين سنة، وعُمْره الآن ستون عاماً، أنْ يستقرّ في سورية. ولا يُقدّم لنا ابن عربي أيّة إجابة عن السبب الذي جعله يُفضّل الشام على مصر (304) التي اختار الاستقرار فيها عددٌ من المُهاجرين المَغاربة -ومن بينهم مُتصوِّفة-، ربما باستثناء ما أورده في الباب المُتعلِّق «بالوصايا» من كتابه **الفُتُوحات المَكيّة**[77] حيث يقول: "[عليك بالسُّجود والجماعة]، وإن قَدِرْتَ أن تسكُن الشّام، فإن رسول اللَّه [صلَّى اللَّه عليه وسلَّم] ثبت عنه أنه قال: "عليكم بالشام فإنها خِيْرة اللَّه من أرضه، وإليها يجتبي خِيْرته من عِباده"[78]". لا شك أنه أراد أن يُطبّق هذه الوصيّة على نفسه. ومن جِهة أخرى، يبدو أنه لم يَجِدْ في مصر المأوى الذي يُناسبه. وعلى كل حال، فإننا نُلاحظ بأن لا شيء يُشير في أعماله ولا عند الذين ترجموا سِيْرته إلى أن له أصدقاء بالقاهرة، طبعاً باستثناء الحَريري وأخيه ـ ولكنه كان يعرفهما في الأندلس منذ طفولته. والجدير بالملاحظة، في هذا الشأن، أن ابن عربي، بناءً على حكاية الغُبريني ـ حتى ولو أنها تبدو حكاية مُخْتَلَقة – قد حُكِم عليه بالإعدام من طرف الفُقَهاء. وفي المُقابل، نستطيع أن نُلاحظ أن الشيخ الأكبر بناءً على ما ورد في الفصل السابق كانت له علاقات كثيرة في سورية، البلد الذي وفَّر له، على ما يبدو، بيئة وِفادة مُناسِبة جداً لمتابعة رسالته. صحيح أن بني زكي في دمشق قد حَرِصوا على رعايته، ولكن صحيح أيضاً أنه قد تمتَّع في حَلَب حتى سنة 613 بحماية ومَحبّة الملك الظاهر[79] له. ينبغي أن نُسجل أنه في حلب ـ

(77) **الفُتُوحات**، ج4، ص500.

(78) ابن حنبل، ج4، ص110؛ أبو داود، **الجهاد**، ص553.

(79) بصدد هذا الموضوع، انظر: الباب 8. نُضيف إلى المراجع المشار إليها **الفُتُوحات**، ج3، ص69-70 حيث يذكر لقاءً جرى بينه وبين مَلِك حَلَب حول فقيه أصدر =

التي أقام فيها على الأقل سِتَّ مرات بين سنة 600 وسنة 618[80] ـ ظهر "الأركان الأربعة عشر" لأول مَرّة، هذه المجموعة من أربعة عشر مُريداً لا يتفرَّقون على ما يظهر والذين وردت أسماؤهم مُجتمعين في ثلاثين سَماعاً لكتب ابن عربي كلِّها تمّت في دمشق سنة 633 باستثناء واحد في حَلَب سنة 617. وهذه هي أسماؤهم:

- عبد العزيز [بن عبد القوي] الجَبّاب [السعدي].
- عليّ بن المُظَفَّر [بن أبي القاسم] النُّشْبي.
- حسين بن إبراهيم الإربيلي.
- حسين بن مُحَمَّد [بن عليّ] المَوْصلي (305).
- إبراهيم بن مُحَمَّد بن مُحَمَّد الأنصاري القُرْطبي[81].
- إبراهيم بن عُمَر [بن عبد العزيز] القُرشي.
- عيسى بن أبي إسحاق الهُذْباني.
- إسماعيل بن سَوْدَكين [النُّوري].
- مُحَمَّد بن أحمد [بن أبي عيسى] المَيُوْرقي.
- مُحَمَّد بن محيي الدين بن عربي [مُحَمَّد ابن المؤلِّف].
- مُحَمَّد بن سعد الدين المُعَظَّمي.
- نصر الله بن أبي العِزّ الشَّيْباني ابن الصَّفَّار.
- يعقوب بن مُعاذ [بن عبد الرحمن] الوَرَبي.
- يونس بن عثمان الدِّمشقي.

= فتوى تسمحُ للمَلِك أن لا يَصُوم شهر رمضان بعينه، وإنما له الحقّ أن يختار أي شهر في السنة يصوم فيه.

(80) هُناك مقطع في **الفُتُوحات** (ج3، ص49) يشير إلى أن لابن عربي مَنْزِلاً في حَلَب استقبل فيه شخصاً اسمه سُلَيمان الخَابُوري الذي نقل إليه الأحاديث؛ وحول مقام ابن عربي في حَلَب، انظر: الجدول الكرونولوجي لحياته في الملحق. [يقول: "ولقد روينا حديثاً غريباً عن واحد من هذه الجماعة من الجِنّ، حَدَّثني به الضّرير إبراهيم بن سُليمان بمنزلي بحَلَب، وهو من دَيْر الرُّمّان من أعمال الخَابُور عن رجل حَطّاب ثِقَة كان قد قَتَل حَيّة...."، ج3، ص49. المترجم].

(81) لقد ذكره ابن عربي في **الفُتُوحات**، ج2، ص637.

في هذه اللائحة هُناك ثلاثة أسماء مَعْروفة عندنا على الفور: هُناك ابن سَوْدَكين ومُحَمَّد المُعَظَّمي الذي ارتبط بالشيخ الأكبر بمَلَطْية سنة 615 وصار صِهْراً له، وأخيراً واحد من ولدَي ابن عربي. والأمر هنا لا يتعلَّق إلّا بولده البِكْر مُحَمَّد عماد الدين (ت. 667هـ/ 1269م)؛ إذ إن مُحَمَّداً سعد الدين ولده الأصغر لم يكُن قد وُلد بعد. إننا نتذكَّر بأن ابن عربي قد أوقف على ولده البِكْر هذا المَخطوط المُتعلِّق بالنُّسخة الأولى لكتابه **الفُتُوحات المَكِّيّة**[82]. ونستطيع، من جِهة أخرى، بالعودة إلى مُختلف كُتُب التراجم أن نعثر على السيرة الذاتية لأربعة أعضاء آخرين من هذه المجموعة؛ فلقد كان علي بن مُظَفَّر النُّشْبي مُحَدِّثاً من دمشق، وهو من بين المشاهير إذ إن اسمه قد ورد في **معجم الشيوخ** le dictionnaire des autorités[83] للدِّمْياطي، وفي **تذكرة الحُفّاظ**[84]، وفي مكان آخر يُخبرنا أبو شامة[85] بأنه كان مُساعداً للقاضي صدر الدين البَكْري في الحِسْبة. وتبعاً لما ذكره مؤلِّف كتاب **شَذَرات الذَّهَب**[86] يعتبر حُسين الإرْبيلي عالم لغة، وأصله من إرْبيل، وهاجر إلى دمشق، ولقد ورد اسمه أيضاً في **مُعجم الشيوخ** للدِّمْياطي[87]. وفيما يتعلّق بإبراهيم بن عُمَر القُرشي، فإنه ينتمي إلى واحدة من العائلات الكبرى في دمشق، إذ إن أمه هي بنت كبير القُضاة مُحيي الدين مُحَمَّد بن عليّ (ت. 599هـ/ 1202م) من بني زكي؛ (306) وكان من بين المُعدِّلين في دمشق، حيث كان يُمارس مِهْنة الخطّاط؛ وكان خَطُّه أنيقاً كما ذكر أبو شامة[88]، وفي زمنه كانت غلافات معظم الكتب من صناعته. وفي المُقابل،

(82) حول عِماد الدين بن مُحيي الدين بن عربي، انظر: **الوافي**، ج2، ص193؛ **نَفْح**، ج2، ص170.

(83) Dimyati, *dictionnaire des autorités*, p.75. [**معجم الشيوخ** للدِّمْياطي. اسمه هو عبد المُؤمن بن خَلَف الدِّمْياطي. طبعاً هُناك كُتّاب آخرون يحملون هذا اللقب مثل داود الدمياطي، وإسحاق الدمياطي، إلخ. المترجم].

(84) **تذكرة الحُفّاظ**، حيدرآباد، 1958، ج4، ص1438.

(85) **تراجم**، ص199.

(86) **شَذَرات**، ج5، 274.

(87) الدِّمْياطي، ص93؛ انظر أيضاً: اليُونيني، **ذَيْل مِرآة الزَّمان**، حيدرآباد، 1954، ج1، ص125.

(88) **تراجم**، ص232-233؛ انظر أيضاً: **شَذَرات**، ج5، ص312.

فإن راوي الأخبار السوري، أصدر حُكماً قاسياً جدّاً على ابن الصَّفّار[89] (المعروف بابن الشُّقَيْشِقة) إلى حدّ أننا نَشعر بأن هُناك اعْتِراضاً أو طَعْناً شخصيّاً في حق هذا الرجل الذي يصفه بأنه: "كان مشهوراً بالكذب وَرِقَّة الدين وغير ذلك نعوذ باللّه من شرور أنفسنا ". لكن ابن العماد[90] دافع عنه، واصفاً إياه بقوله: "وكان أديباً ظريفاً [عارفاً بشيوخ دمشق ومرويّاتهم، لكن رَماه أبو شامة بالكذب ورِقَّة الدين]"؛ ويُشير فضلاً عن ذلك إلى أنه وَقَفَ داره بدمشق داراً للحديث.

نُلاحظ أن جميع هذه الشخصيات تسكُن في دمشق لا في حَلَب. وأغلب الظنّ أن الأمر يصدُق أيضاً على السبعة الآخرين، الذين لا نتوفَّر على أيّ معلومات عنهم، لأن أسماءهم جميعاً وردت في ثلاثين سَماعاً مُصدَّقاً عليها من طَرَف ابن عربي في دمشق سنة 633[91]. ليست الصُّدْفة هي التي جمعتهم كلَّهم في حلب عام 617 لِسَماع **كتاب الميم والنون والواو**[92]، بحضور مؤلِّفه. لاشكَّ أن علاقتهم بابن عربي قد تمّت من قبل وذلك أثناء وجوده في دمشق[93].

هُناك فَقِيهان من بين فُقَهاء حَلَب كانا مُخلصَيْن لابن عربي، الواحد يُسمّى نَجْم الدين مُحَمَّد بن [أبي بكر] بن شاني المَوْصِلي (ت. 631هـ/ 1233م)، مُدَرِّس بمدرسة سَيْف الدين بن غُلام الدين[94]؛ فهو الذي ذكر الشيخ الأكبر لِرَجُل وصل إلى "مقام العظمة" وطلب هذا الأخير الاجتماع به. وفي هذا

---

(89) تراجم، ص201.

(90) **شَذَرات**، ج5، ص285، حيث يُورِد أبياتاً شعرية مَنسوبة إلى ابن الصَّفّار حول الميم والنون والواو.

(91) لقد وردت أسماؤهم جميعاً في ثلاثين سَماعاً **للفُتُوحات** بتاريخ 633 كما هو الحال في السَّماع رقم 2 لكتاب **أيام الشأن** (**مؤلَّفات**... R.G n 67)؛ السَّماع رقم 3 لكتاب **مَقام القُرْبة** (**مؤلَّفات**... R.G.n 414) والسَّماع رقم 3 لكتاب **تاج الرسائل** (**مؤلَّفات**... R.G.n 736).

(92) **مؤلَّفات**... R.G n 462، السَّماع رقم 1.

(93) سوف نعود فيما بعد إلى تلامذة ابن عربي بدمشق.

(94) **الفُتُوحات**، ج4، ص83. حول هذا الشخص انظر: D.Sourdel, «Les professeurs de madrasa à Alep...», *B.E.O*, 1949-1951, XIII, p.90.

المقام، فإن العالَم لا يَسَع المؤمن، لأن قلب المؤمن وَسِعَ الله. يقول: "وما لَقِيت أحداً من هذا الصِّنْف [من أهل العَظَمة] إلّا واحداً بالمَوْصِل من أهل حديثة الموصل كان له هذا المقام (307). ووقعتْ له واقعة مُشكلة، ولم يَجِدْ من يخّلصه منها. فلمّا سمع بنا جاء به إلينا من كان يعتقد فيه، وهو الفَقيه نَجْم الدين مُحَمَّد بن شاني المَوْصِلي. فعرض علينا واقعته فخلّصناه منها فسُرَّ بذلك وثلج صدره واتَّخذناه صاحباً. وكان من أهل هذا المقام، وما زلتُ أسعى في نقلته منه إلى ما هو أعلى..."[95].

أمّا الفقيه الثاني فإنه لم يكن سوى كَمال الدين ابن العَدِيم[96] (ت. 660هـ/ 1262م) صاحب كتابَيْن في تاريخ حَلَب[97]، المدينة التي مارس فيها وظيفة القَضاء ثم وزيراً في عهد المَلِكَيْن العَزيز (ت. 634هـ/ 1236م) والناصر (ت. 658هـ/ 1260م). إنه الذي كلّفه ابن عربي بأن يقرأ كتاب **ذَخائر الأَعْلاق** بحضرة جماعة من فُقَهاء حَلَب[98]. لنتذكر أن سبب كتابة ابن عربي لـ **ذَخائر الأَعْلاق**، وهو شرح لـ **تُرْجُمان الأَشْواق** الذي ألّفه سنة 611 بحلب هو أن ابن سَوْدَكين وبَدْرًا الحَبَشي طلبا من ابن عربي أن يَرُدَّ على بعض الفُقهاء بحلب الذين يذيعون أخباراً سَيِّئة حول القصائد[99] الواردة في **تُرْجُمان الأشواق** ويُنكرون أن تكون من باب الأسرار الإلٰهية.

أغلب الظن أن ابن عربي كان على اتصال بقاضي حَلَب بهاء الدِّيْن ابن شَدّاد (ت. 633هـ/ 1235م) وخَلَفِه ابن الأُسْتاذ (ت. 636هـ/ 1238م)، فلقد التقى بهما، على الأقل في رُؤيا أو واقعة عجيبة[100]. هُناك واقعة أخرى هي مع

---

(95) **الفُتُوحات**، ج3، ص225؛ انظر أيضاً: ج4، ص83، 241. [لكن ابن عربي يقول في مكان آخر حيث يتحدَّث عن أهل مَقام العَظَمة: "ورأيت آخر مثله بإشبيلية من بلاد الأندلس، وروينا عن الحَلّاج أنه ذاق من هذا المقام....". **الفُتُوحات**، ج4، ص84. المترجم].

(96) حوله انظر: *EI² s.v, Ibn al-'Adīm*.

(97) [من كتبه **بُغية الطلب في تاريخ حَلَب** و **سُوق الفاضل**، **والذَّراري في الدَّراري** إلخ. المترجم].

(98) **ذَخائر الأَعْلاق شرح تُرْجُمان الأَشْواق**، القاهرة، 1968، ص4.

(99) نفسه.

(100) **الفُتُوحات**، ج2، ص416. [يتعلّق الأمر بواقعة رآها عندما كان بصدد تقييد التوحيد =

ذلك أقل إثارة للدهشة، أو على كل حال أقل حَسْماً حصلت له في حَلَب والتي أُعطي خلالها سُورة الإخلاص: "تَجَلَّت لنا هذه السُّورة بمدينة حَلَب وقيل لي لَمّا رأيتها: "هذه سُورة لم يَطْمِثْها إِنْسٌ ولا جَانّ (قُرآن: الآية 56 السُّورة 55)[101] فرأيت لها ومنها مَيْلاً عظيماً إلى جانبي. وقد مَثلت لي في شبه هذا المنزل الذي كنت دخلته قبل ذلك. ثم قيل لي "هي خالصة لك من دُوْن المؤمنين". فلمّا قيل لي ذلك فهمت الإشارة وعلمت أنها ذاتي وعين صورتي لا غيري"[102].

أخيراً، اختار ابن عربي أن يستقرّ منذ 620/ 1223 بدمشق، "مأوى الأنبياء" التي سينزل فيها المسيح في آخر الزمان[103] (308). لقد كان منزله، بناءً على إشارة واردة في **التراجم**[104]، بِجِوار المدرسة الرَّواحية بالقرب من باب الفراديس، في شمال دمشق. وتروي هذه الوثيقة نفسها أنَّ ابن عربي قد شارك في فضيحة تتعلَّق بهذه المدرسة بعد وفاة مؤسسها ابن رَواحة؛ فلقد صرّح ابن عربي بعد وفاة ابن رَواحة ـ أو أنه "ادّعى" بحسب تعبير أبي شامة ـ أن ابن رَواحة هذا، وهو تاجر غَنِيّ ومن بين عُدُول دمشق قد طلب ابن عربي مع الشيخ تقي الدين بن خَزْعَل ليكونا شاهِدَين عنده على سحبه مهمة إدارة هذه المدرسة من يد ابن الصلاح الشَّهْرَزُوري، وهو أمر ولَّد، كما يحكي أبو شامة ـ عدداً لا يُحصى من المُجادلات. لا شك أن المنزل الذي كان ابن عربي يقطن فيه هو منزل بني زكي، والذي تُوفِّي فيه حسب ما ذكره اليونيني[105]، والذي سيُقيم فيه

= الثالث والعشرين من الفصل التاسع المُتعلِّق بالذِكر في التهليل من الباب الثامن والتسعين ومائة المُتعلِّق بمعرفة النفَس. أُعطي فيها رَقًّا مَنْشوراً قام ابن عربي بوصف أحوال هذا الرَّقّ ومن ذلك قوله: "فأجده بخط زين الدين بن عبد اللّه بن الشيخ عبد الرحمن المعروف بابن الأُستاذ قاضي مدينة حلب كتبه عن إملاء القاضي الكبير بهاء الدين بن شَدّاد. . .". المترجم].

(101) [قوله تعالى: ﴿فِيهِنَّ قَٰصِرَٰتُ ٱلطَّرۡفِ لَمۡ يَطۡمِثۡهُنَّ إِنسٞ قَبۡلَهُمۡ وَلَا جَآنّٞ﴾ [الرَّحمٰن: 56]. المترجم].

(102) **الفُتُوحات**، ج3، ص181.

(103) حول تقاليد دمشق، انظر: ياقوت، **مُعْجَم البلدان**، ج2، ص463- 470؛ انظر أيضاً: *EI*[2] *s.v*; Dimashq.

(104) **التراجم**، ص149.

(105) **الوافي**، ج4، ص175.

بعد ستة قرون، الأمير عبد القادر الجزائري[106] لمدة مُعيّنة من الزمان. لنتذكّر بهذا الصدد أن ابن عربي قد رفض امتلاك أي شيء كان[107]، وأن وسيلته الوحيدة في العيش هي الهِبات التي كانت تُقدَّم له، هِبات أو عَطايا مُهمّة، إذ إنه بناءً على ما ورد في **نَفْح الطِّيب** كان سُلطانُ حِمْص[108] يُعطيه مِنْحة يومية مقدارها مائة درهم، وأن مُحيي الدين بن زكي والقاضي الخُوَيّ كانا يُقدِّمان له ثلاثين درهماً كل يوم. من الأكيد أنه لا يُمكن الاعتماد على هذه المعلومات الصادرة من مُناصر مُتَحمّس لابن عربي؛ غير أنه لا ينبغي علينا أن ننسى، بناءً على شهادة ابن جُبَيْر ـ الصادق في رواياته ـ أن رعاية العُلَماء والأُدَباء هو أمر عادي في دمشق. فلقد كتب قائلاً: "فَمَنْ شاء الفَلاح من نشأة مَغْرِبنا فليرحَلْ إلى هذه البلاد [= دمشق]، ويتغرَّب في طلب العلم، فيجد الأمور المُعينات كثيرة. فأولها فَراغ البال من أمر المَعِيشة، وهو أكبر الأعوان وأهمّها[109]". لقد أضاف المقّري إلى هذا، وما قاله صحيح، أن الشيخ الأكبر كان يتصدَّق بكل ما يحصل عليه من الصَّدَقات. ومع ذلك، فإنه قد توجَّب عليه أن يحتفظ بنصيب منها من أجل تلبية حاجيات أسرته؛ ويبدو أنه في هذه الفترة كان مُتزوجاً بامرأتين (309) هما فاطمة بنت يونس التي ذكرها في الأسطر الأخيرة من كتاب **الفُتُوحات**[110]، ومريم بنت مُحَمَّد بن عَبْدُون التي كانت لا تزال على قيد الحياة سنة 630، وذلك بناءً على شهادة واردة في **نَظْم الفُتوح**[111]. إننا نعرف، فضلاً

---

(106) **تُحْفة الزائر**، ص597.

(107) انظر: بهذا الصدد الفصل الثاني من هذا العمل.

(108) يتعلّق الأمر بمجاهد شِيْرْكُوه الذي حكم حِمْص من سنة 581/ 1184 إلى سنة 637/ 1239.

(109) ابن جُبَيْر، **الرحلة**، ص332.

(110) **الفُتُوحات**، ج4، ص554. لم يُتْبع ابن عربي ذكر اسمها بعبارة التَّرَحُّم، وهذا ما يُوحي بأن زوجته فاطمة هذه كانت على قيد الحياة هذه الأسطر الأخيرة حوالى عام 636. [يقول: "هذه النّسخة [يقصد كتاب **الفُتُوحات**] سبعة وثلاثون مجلّداً، وفيها زيادات على النسخة الأولى التي وقفتها على ولدي مُحَمّد الكبير الذي أمه فاطمة بنت يونس بن يوسف أمير الحَرَمَيْن". المترجم].

(111) **نظم الفُتُوح المَكّي**، مخطوط، الأحمدية؛ نشرة الدكتور رياض المالح.

عن ذلك، أن لابن عربي ولدين الولد البِكْر عماد الدين مُحَمَّد وهو ابن فاطمة[112]، وسَعْد الدين مُحَمَّد المولود بمَلَطْية سنة 618. ومن جِهة أخرى، فإن ابن عربي قد ذكر في **الفُتُوحات**[113] ابنته زَيْنَب التي كانت، منذ صِباها، قادرة على إصدار الفتوى. يقول: "وأمّا ما يُناسب الكلام، فإن ابنتي زَيْنَب سألتها كالمُلاعِب لها وهي في سِنّ الرِّضاعة وكان عمرها في ذلك الوقت سنة أو قريباً منها. فقلت لها بحضور أمها وجدَّتها: "ما تقولين في الرجل يجامع أهله ولا يُنْزِل. "فقالت "يجب عليه الغُسْل" فتعجَّب الحاضرون". وفي مكان آخر كشف ابن عربي في **ديوانه**[114] عن هذه اللحظة المُرْعبة التي أسقط فيها ابنته على الأرض بيديه. إنه لم يذكر اسمها بالضبط ونحن نجهل فيما إذا كان الأمر يتعلَّق بزَيْنَب أم لا، كما أننا نجهل متى أصابه هذا الحِداد. ومهما يكن من أمر، فإن منزل ابن عربي كان واسعاً ليستقبل أكثر من ثلاثين مُريداً دفعة واحدة كي يتجمَّعوا حوله لِسَماع قراءة كُتُبه[115]. فهُناك مُريدون آخرون من دمشق ينضافون إلى المُريدين الأربعة عشر الذين اجتمعوا بحَلَب سنة 617. هُناك ما لا يقل عن مائة وعشرين اسماً حضروا في السبعة والخمسين الأولى من السَّماعات التي صدَّق عليها ابن عربي بين 633 و638 (السَّماعات من رقم 58 إلى 71 قد تمّت بعد موته، من طَرَف تلميذَيْه ابن سَوْدَكين والقُونَوي) والتي ينبغي أن نُضيف إليها عدداً قليلاً من السامعين الواردة أسماؤهم في السَّماعات التي صدّق عليها ابن عربي في الفترة الدمشقية (620-638). هُناك تقريباً عشرون منهم مَعْرُوفون عندنا: إنهم "الأركان الأربعة عشر"، من جِهة، ومن جِهة أُخرى القُونَوي الذي انضم إلى شيخه في دمشق سنة 626[116]، التِلِمْساني (310) الذي كان حاضراً في سَماع **الفُتُوحات**[117] سنة

(112) تحديد ذَكَرَهُ ابن عربي في **الفُتُوحات**، ج4، ص554 وهو قوله: "ولدي مُحمّد الكبير الذي أمه فاطمة بنت يونس بن يوسف أمير الحَرَمَيْن". المترجم].

(113) **الفُتُوحات**، ج4، ص117

(114) **الديوان**، ص340.

(115) إن هذا ما تدل عليه عدد من السَّماعات لكتابه **الفُتُوحات**، تُفيد أن الحضور لسَماع هذا الكتاب قد تم "في منزل المؤلِّف بدمشق"، انظر: **مؤلَّفات**... R.G n 135؛ انظر على سبيل المثال: السَّماعات رقم 35، 36، 37، 39، إلخ.

(116) انظر: كتاب **العَبادلة** (**مؤلَّفات**... R.G.n 2) السَّمَاعان رقم 1 ورقم 2.

(117) **مؤلَّفات**... R.G.n 135، السَّمَاع رقم 12.

634، أم رَسْلان وأم دلال[118] بنتا أحمد المَوْصِلي، وسَعْد الدين مُحَمَّد[119] الابن الأصغر لابن عربي. بالنسبة للسامعين الآخرين فنحن مُهتمُّون أكثر بأولئك الذين تتردَّد أسماؤهم كثيراً في هذه السَّماعات أو على سنوات مختلفة، والذين يُمكن اعتبارهم من جَرّاء ذلك مُريدين مُنتظمين. إنهم يُشكلون جماعة من ثلاثين شخصاً تقريباً. من بين هؤلاء هُناك اسم أبي بكر بن مُحَمَّد البَلْخِي الذي حضر في سَماع أو قراءة كتاب **التَّجَلِّيات** سنة 620، ثم كتاب **العَبادلة** سنة 626، وحضر لِسَماع كتاب **الفُتُوحات** سبعةً وعشرين مَرّة سنة 633، وأخيراً حضر في قراءة كتاب **التنزُّلات المَوْصِلية**[120] سنة 634. ما هو أكثر أهمِّية كذلك هو حالة أيُّوب بن بَدْر بن مَنْصُور المُقْرِئ، الذي ضمّه السَّخاوي في لائحة الاتحاديين[121] مُرتكزاً في ذلك على مُلاحظة الذَّهَبي التي مؤدّاها أن أَيُّوب المُقْرِئ قام بِنَسْخ عدد من كُتُب ابن عربي[122]. لقد ظهر اسمه أيضاً لأول مرة سنة 620 مع اسم أبي بكر البَلْخِي في السَّماع رقم 1 المُتعلِّق بكتاب **التجلِّيات**[123] ثم في السنة المُوالية في سَماع كُتُب ابن عربي المُختلفة[124] التي صَدَّق عليها، مصحوباً كلَّ مَرَّة بسامِعَيْن فقط هما: إبراهيم بن عُمَر القُرشي (وهو واحد من الأربعة عشر) وآخر اسمه إبراهيم بن أحمد القُرْطُبي (ينبغي تمييزه عن إبراهيم بن مُحَمَّد بن مُحَمَّد الأنصاري القُرْطُبي)، نجده أيضاً [أي المُقْرِئ] في سَماع كتاب **العَبادِلة**[125] سنة 626، ثم في سَماعٍ لكتاب **التنزُّلات** سنة

(118) **مؤلَّفات...** R.G.n 135، السَّمَاعات رقم 21، 29، 34، 38، 44.

(119) **مؤلَّفات** R.G.n 67، السَّمَاع رقم 2؛ R.G.n 414، السَّمَاع رقم 3؛ R.G.n 736، السَّمَاع رقم 3؛ وعدد من السَّمَاعات المُتعلِّقة بكتاب **الفُتُوحات** والمُؤرخة جميعها بتاريخ 633. لقد توفِّي سعد الدين بدمشق سنة 656، وترك كتاباً مهمّاً في الشعر (انظر: Kaḥḥāla, XI, p.248 كحّالة)، وانظر: حول سعد الدين كتاب **الوافي**، ج1، ص186؛ **فوات**، ج5، ص158؛ **تراجِم**، ص200؛ **شَذَرات**، ج5، ص283؛ ولاسيّما **نَفْح**، ج2، ص170.

(120) **مؤلَّفات...** R.G.n 2, 135, 738, 762.

(121) **القول المُنْبي**، f 28b.

(122) طبعاً أنه يظهر كناسخ في عدد كبير من السَّمَاعات.

(123) **مؤلَّفات...** R.G.n 738.

(124) انظر: **مؤلَّفات...** R.G.n 26, 33, 219, 317, 386, 418, 551, 689.

(125) **مؤلَّفات...** R.G.n 2.

638[126] الذي صَدَّق عليه ابن عربي في العاشر من شهر ربيع الأوَّل ـ تقريباً شهراً قبل وفاته ـ حيث نجده هو القارئ والسامع والناسخ في نفس الوقت. . ومن جِهة أخرى، إننا نُمَيِّز في هذه المَجموعة أُسرة حقيقية من السامعين، بحيث إن الرقم القياسي قد حصلت عليه أُسرة الحَمَوِيّين الحاضرين [للسَّمَاعات] خلال ثلاثة أجيال (311). أكبرهم هو أبو بَكْر بن سليمان الحَمَوِي الذي شغل وظيفة الواعظ في أحد مساجد دمشق، وتُوُفِّي سنة 649/ 1251 وعمره تسعون عاماً[127]، وَرَدَ اسمه في ثلاثة وثلاثين سَماعاً **للفُتُوحات** بتاريخ سنة 633، وفي الغالب الأعم مع اسم وَلَدَيْه أَحْمَد وعبد الواحد. فابنه أَحْمَد الذي وُلد حوالى سنة 600 وتوفّي سنة 687 قد اتُّهمه صاحب كتاب **الوافي** بالنِّفاق: "ولم يَزَلْ مَسْتُوراً وظاهره العبادة والنُّسْك حتى شهد على ابن الصائغ القاضي فاتُّهِم أنها شهادة زُوْر وأَصَرَّ عليها فأهدره الحاكم"[128]. "أما الابن الثاني، عبد الواحِد فلقد كان واعظاً مثل أبيه وتوفّي سنة 658"[129]. ابن هذا الأخير وهو مُحَمَّد بن عبد الواحد الحَمَوِي يظهر بجانب أبيه وجَدّه في سبعة عشر سَمَاعاً لقراءة **الفُتُوحات**[130] المُصدَّق عليها. وبالمثل، فإن جِيْلَيْن من أسرة البِرْزالي يَرِدَان في سَماع **الفُتُوحات**؛ فالأب مُحَمَّد بن يُوسُف (ت. 636هـ/ 1238م) ـ والذي يَرِدُ اسمه في تسعة سَمَاعات **للفُتُوحات** وكذلك في قراءة كتاب **أيام الشأن** وكتاب **تاج الرَّسائل** وكتاب **مَقام القُرْبة**[131] ـ قد كان الأوَّل من بني بِرْزال الذين استقرّوا في دمشق، حيث كان يُدرِّس الحديث،

---

(126) **مؤلَّفات...** R.G.n 762.

(127) انظر: **تراجم**، ص187؛ والدِّمْياطي، **المعجم...**، ص80.

(128) **الوافي**، ج6، ص269-270.

(129) **تراجم**، ص206؛ والدِّمْياطي، **المعجم....**، ص59.

(130) لا شك أنه لا يزال طفلاً صغيراً، لكننا سنرى أنه ليس الطفل الوحيد الذي كان يحضر في سَماعات **الفُتُوحات**؛ لنتذكر أن حضور الأطفال في سَماع وقراءة الكتب كان أمراً يجري العمل به. انظر: Vajda, *La transmission du savoir...*, pp.4-5.

(131) **مُؤلَّفات...** R.G.n 414، السَّمَاع، رقم 3؛ R.G.n 67، السَّمَاع، رقم 2؛ R.G.n 736، السَّمَاع، رقم 3.

ويشغل وظيفة الإمام[132]. وابنه أحمد وَرَدَ اسمه في ثلاثة سماعات لكتاب **الفُتُوحات** بتاريخ 633.

نُلاحظ أخيراً ذِكراً لثلاثة إخوة أبوهم هو مُحَمَّد بن الصائغ في اثني عشر سَمَاعاً **للفُتُوحات**. الواحد منهم هو عماد الدين (ت. 674هـ/ 1275م) وهو أستاذ بالمدرسة العَذْرَوِيّة، من جِهة، وبمدرسة الخَضِرِيّة، من جِهة أُخرى[133] ولقد ورد اسمه ضمن الجَرْد الذي قام به السَّخاوي[134] عن "الكُفّار" مُرتكزاً في ذلك مَرَّة أخرى على إشارة للذَّهَبي. الأخوان الآخران هما في أغلب الظن عَلاء الدين مُحَمَّد بن الصّائغ (ت. 682هـ/ 1283م) أستاذ في مدرسة الفَتْحِيّة[135]، وأخيراً عِزّ الدين مُحَمَّد بن الصّائغ، (312) وهو الأكثر شُهْرة من بين هؤلاء الثلاثة؛ فهو قد شغل منصب قاضي القُضاة من سنة 669 إلى سنة 678، ثم من سنة 680 إلى سنة 682[136]، ولقد حصل نِزاع، كما رأينا ذلك، بينه وبين أحمد الحَمَوِي، تلميذ آخر من تلاميذ ابن عربي. غير أنه ينبغي أن نُوضح مع ذلك أنه تِبْعاً **للوافي** وُلد عِزّ الدين سنة 628 يعني أنه كان يبلغ خمس سنوات من العُمْر سنة 633 تاريخ الاستماع إلى قراءة **الفُتُوحات**، اللهُمَّ إلا إن كان الأمر يتعلّق بابن رابع لمُحَمَّد بن الصائغ. من جِهة أُخرى، يكشف لنا هذا النصّ نفسه من كتاب **الوافي** عن أن عِزّ الدين بن الصائغ كانت له علاقة بعماد الدين بن عربي، الولد الأكبر للشيخ الأكبر، وأن شيخه هو كمال الدين التِّفْلِيسي (قاضي القُضاة سنة 658) الذي كان في نفس الوقت شيخاً لسَعْد الدين الولد الأصغر لابن عربي، بناءً على ما ورد في مقطع من كتاب **النَّفَحات الإلٰهية**[137] للقُونَوِي. كي نُنهي كلامنا حول هذا الموضوع نستخرج من هذه المجموعة من السامعين ـ الذين ظَلَّ الكثير منهم كما نرى غير معروفينَ

---

(132) حول مُحَمّد بن يوسف البِرْزالي، انظر: **تراجم**، ص168؛ **الوافي**، ج5، ص252؛ **شَذَرات**، ج5، ص182.

(133) Pouzet, *Aspects de la vie religieuse à Damas...*, 2, pp.765, 779.

(134) **القول المُنْبِي**، f 102b.

(135) **الوافي**، ج3، ص629.

(136) **الوافي**، ج3، ص269- 271؛ **شَذَرات**، ج5، ص383.

(137) **النَّفَحات الإلٰهية**، مخطوط B.N.1354, ff117b-118b.

اسمَ مُحَمَّد بن عُبَيْد الله الزَّنْجاني (ت. 675هـ/ 1275م) تلميذ السُّهْرَوَرْدي، وكان إماماً بالمدرسة التَّقْوِيّة[138]، وأحمد بن مُحَمَّد التَّكْرِيتي (الذي يرد اسمه في خمسة وعشرين سَماعاً **للفُتُوحات**) الذي سيُصبح واعِظاً أو داعية بدمشق في حُكْم الناصر يُوسُف (648/ 1250-658/ 1260)[139].

من بين السامعين الذين وردت أسماؤهم بشكل مُنتظم أو بصورة نادرة في السَّماعات هُناك اسمان فقط مألوفان لدينا وهما موسى بن يَحْيى بن مُحَمَّد القُرشي[140]، وَلَد القاضي ابن زكي، ويُوسُف بن دِرْباس الحُمَيْدي، وهو ابن أخت ابن سَوْدَكين[141]، وواحد من الأعضاء الرئيسيين في حَلْقة[142] دمشق.

هُناك مُلاحظات يُمكن استخلاصها من هذا الفَحْص للسَّماعات التي صدّق عليها ابن عربي بين 620 و638 ـ ونحن على وعي بأنه فحص يظلّ غير كامل؛ ففي مستوى أوّل: نُلاحظ أنه باستثناء القُونَوي والتِلِمْساني وابن سَوْدَكين المشهورين والمعروفين بانتمائهم إلى التصوُّف وإلى النَّزعة التي يُنكرها عليهم خُصُومهم تحت اسم اتِّحادية، ينتمي السامعون الذين عثرنا على أثَرهم في مُختلف المُصنَّفات أو المُنتخبات (313) إلى وَسَط العُلَماء، بالمعنى الواسع لمُصطلح علماء، وإلى ذوي السُّلطة الدينية من قُضاة وخُطَباء ووُعَّاظ وأئمة ومُحدِّثين، إلخ. يَنبغي أن نُسجّل أنه نظراً لكونهم يشغلون مثل هذه الوظائف بالضبط ذُكرت أسماؤهم في كُتُب التَّراجم التي لا تهتمّ من حيث المبدأ بالعامّة أو الدَّهْماء. يُمكن أن نَعتقد بأن السامعين غير المذكورين في هذه المُصنّفات هم مِنْ وَضْع اجتماعي مُتواضع جدّاً. من جِهة أُخرى، فإن العدد المُهِمّ نسبيًّا من السامعين وكذلك وضعهم الاجتماعي يَدُلّان على أن تعاليم ابن عربي، وإن كانت حَذِرة، فإنّها لم تكن سِرِّيّة. غير أنه من المُحتمل أن يكون ابن عربي ينتقي

---

(138) انظر: حوله، **شَذَرات**، ج5، ص347؛ وPouzet, *Aspects de la vie religieuse...*, 1, pp.274-279.

(139) ابن سُقاعي، **تالي الوَفَيات**، رقم 72، ص62 من الترجمة الفرنسية.

(140) **مؤلّفات...** R.G.n135، السَّمَاعات من رقم 49 إلى رقم 54.

(141) **مولّفات...** R.G.n135، السَّمَاع رقم 27 ورقم 30 حيث تمّت الإشارة إلى علاقة القرابة بينه وبين ابن سَوْدَكين، لاشكّ أنه كان صغيراً إذ إنه تُوفّي سنة 690-1291.

(142) يشير هذا اللفظ في العصر الأيوبي والمَمْلوكي إلى نوع من الأرستقراطية العسكرية.

تلاميذه بعناية، وأنهم شكّلوا دائرة مُغْلَقة. نُلاحظ، فضلاً عن ذلك، أن جلسات القراءة التي يحضر فيها العدد الأكبر من السامعين هي تلك المُتعلِّقة بكتاب **الفُتُوحات**، المؤلَّف الكبير لابن عربي بالتأكيد، ولكنه أيضاً هو المؤلَّف الأقل عُرْضة للانتقادات وذلك نظراً لأبعاده وتَنَوُّع الثِّيمات أو المَواضيع الواردة فيه، والمُوَزَّع على آلاف الصَّفحات. وفي المُقابل، نُلاحظ أن عدد المُستمعين لكتابات ابن عربي التي خاصيّتها المذهبية والتعليمية والميتافيزيقية واضحة جدّاً هو عدد محدود جداً ويُشكِّلون بلا شكّ حَلْقة من "المطَّلعين". إن هذا هو حالة كتاب **فُصُوص الحِكَم** بالخُصوص، الكتاب الذي لا نتوفَّر عنه إلّا على سَماع واحد، منسوب إلى صدر الدين القُونَوي(143)؛ والذي أثار هجوم الفُقَهاء عليه بعد وفاة ابن عربي بزمن قليل. ومن ناحية أخرى، نُميّز داخل هذه الحَلْقة بين جماعات مُختلفة: هُناك على سبيل المثال هذا الثلاثي المشكّل من أَيُّوب المُقْرِئ وإبراهيم بن عُمَر القُرشي وإبراهيم بن أحمد القُرْطُبي الذين حضروا سنة 621 للاستماع إلى قراءة **كتاب الألِف**، و**كتاب الحقّ**، و**نُسْخَة مِشكاة الحقّ**، و**كتاب شَواهِد الحق**، و**رِسالة الاتِّحاد الكَوْني**، و**رسالة الأنوار**، و**كتاب مَفاتيح الغَيْب**، و**كتاب مَقْصِد الأسماء**، وهي كُتُب(144) يُؤكِّد خاصيّتَها المَذْهبية عنوانُها فقط. ومن جِهة أُخرى، هُناك المجموعة المُكوّنة من "أربعة عشر رُكْناً" الذين حضروا، بالإضافة إلى حُضُورهم في جلسات الاستماع الكثيرة لكتاب **الفُتُوحات**، في سَماع **كتاب مَقام القُرْبة**(145) مثلاً أو كتاب **تاج الرَّسائل**(146). أخيراً هُناك جماعة أقرباء ابن عربي التي تتضمَّن ابن سَوْدَكين والقُونَوي ومُحَمَّد المُعَظَّمي (صهره) (314)، وعماد الدين (ابنه) والتي يلتحق بها في بعض الأحيان أَيُّوب بن بَدْر المُقْرِئ وأبو بكر البَلْخِي.

وبناءً عليه، فإنه لا يجب علينا أن نحصر دائرة أو حلقة أصدقاء ابن عربي فقط في الأشخاص المذكورين في السَّماعات. إن العديد من الفِقْرات أو

(143) **مؤلَّفات**.... R.G.n 150.

(144) انظر: الملاحظة رقم 8، ص311 [الملاحظة رقم 5 من هذه الترجمة. المترجم].

(145) **مؤلَّفات**... R.G.n 414.

(146) **مُؤلَّفات**... R.G.n 736.

المقاطع من أعماله تُشير إلى مُريدين دمشقيين آخرين غير واردين في فِهْرِست عُثمان يحيى. إن هذا مثلاً هو حالة يحيى بن الأَخْفَش الذي ارتبط بابن عربي عن طريق النَّبيّ. يقول: "[ولقد جرى لنا في حديث الأنصار ما نذكره إن شاء اللّه وهو أنه] عندنا بدمشق رجل من أهل الفضل والأدب والدين يقال له يحيى بن الأَخْفَش من أهل مَرّاكُش، كان أبوه يُدرّس العربية بها، فكتب إليّ يوماً من منزله بدمشق وأنا بها يقول لي في كتابه: "يا وَلِيّ رأيتُ رسول اللّه [صلّى اللّه عليه وسلّم] البارحة بجامع دمشق وقد نزل بمقصورة الخطابة إلى جانب خزانة المُصْحَف المنسوب إلى عثمان [رضي اللّه عنه]، والناس يُهْرعون إليه ويدخلون عليه يُبايعونه، فبقيت واقفاً حتى خَفَّ الناس فدخلت عليه وأخذت يده فقال لي: "هل تعرف مُحَمَّداً" قلت له: "يا رسولَ اللّه مَنْ مُحَمَّد؟" "فقال له: "ابن عربي" قال: "فقلت له: "نعم أعرفه". فقال له رَسُول اللّه [صلّى اللّه عليه وسلّم]: "إنَّا قد أمرناه بأمر فقُلْ له: "يقول لك رَسُول اللّه انهض لِما أُمِرْتَ به، واصحبْه أنت فإنّك تنتفع بصحبته، وقُلْ له يقول لك رَسُول اللّه امتدح الأنصار ولتعيِّن منهم سَعْد بن عُبادة[147] ولا بُدّ ثم استدعى حَسّان بن ثابت فقال له رَسُول اللّه [صلّى اللّه عليه وسلّم]: "يا حَسّان حَفِّظْه بيتاً يوصله إلى مُحَمَّد ابن عربي يبني عليه وينسج على منواله في العَرُوض والرَّوِيّ. فقال حَسّان: "يا يحيى خُذْ إليك". وأنشدني بيتاً [وهو

شَغِفَ السُّهادُ بمُقْلَتي ومَزاري   فعلى الدُّمُوعِ مُعَوّلِي ومُشاري

وما زال يُردِّده حتى حفظته] ثم قال لي رسول اللّه [صلّى اللّه عليه وسلّم]: "إذا مَدَح الأنصار فاكتبه بخطّ بيِّن واحمِلْه ليلة الخميس إلى تُربة هذا الذي تُسَمُّونها قَبْر السِّتّ فستجد عندها شخصاً اسمه حامد فادفع إليه المَدِيح". "فلما أخبرني بذلك هذا الرائي وَفَّقَه اللّه عملت القَصِيدة من وقتي من غير فكرة ولا رَوِيّة ولا تَثَبُّط"[148].

(147) حول هذا الصَّحابي، انظر: *EI¹*, 4, p.32. وقبره [أو مشهده] يوجد "بشرقي البلد وعلى مقدار أربعة أميال منه". بناءً على ما ورد في رحلة **ابن جُبَير**، ص325.

(148) **الفُتُوحات**، ج1، ص 267؛ **ديوان**، ص338-339.

إننا ندرك بسهولة جِنْس التعليم المَذْهبي (315) الذي استطاع ابن عربي أن يُغْدِق به على أصحابه، وخُصوصاً عن طريق جَلسات قراءة كُتُبه التي قادت بالتأكيد إلى مُناقشات وإلى أسئلة من طرف المُريدين، وإلى شروح وتعاليق من طَرَفِه. نستطيع طبعاً أن نكوِّن فكرة واضحة جدّاً عن التطور الشَّفَوي للثِّيمات أو المَواضيع المُثارة في كُتُبه، بفضل كتابات ابن سَوْدَكين على الخُصُوص؛ فعندما شرع هذا الأخير بشرح **كتاب التَّجَلِّيات**، وكتاب **الإسراء**، وكتاب **مشاهد الأسرار**، مثلاً، أشار إلى أنه، كما لاحظنا ذلك من قبل، لم يفعل شيئاً سوى أنه قام بنسخ أقوال شيخه فقط. هُناك وثيقة ثمينة أخرى هي كتاب **وسائل السائل**[149] يضم سِلْسِلة متفرِّقة من الأقوال التي بها أجاب ابن عربي عن أسئلة شَفَوِيّة قام ابن سَوْدَكين بنسخها، يتعلَّق الأمر بوصايا عملية مُصاغة في أسلوب مُباشر وبسيط، حتى وكأننا نسمع صوت الشيخ الأكبر مُتوجِّهاً نحوِ تلامذته الذين ليسوا فقط مُستمعين مُنتبهين وإنما هم مُريدون حقيقيون خاضعون لتوجّهاته. ذاك الذي لا يريد أن يرى فيه ماسينيون وآخرون غيره إلّا صوت "عالِم نحوِ باطني" يتحدث بِلُغة أملتها التجربة المَلْموسة عن فِخاخ الحياة الرُّوحية. يقول إسماعيل بن سَوْدَكين: "وممّا سمعته (عن ابن عربي) يقول ما معناه: ترتيب الأَوْراد للمُريدين ومُعاهدتهم اللّه تعالى فيما يأخذون به أنفسهم من عَزائم وغيرها هو مِمّا أَكْرهه ولا أقول به. فأمّا الأَوْراد تبقى بحكم العادة، يَمُرُّ عليها الإنسان بالطبع والغَفلة وقلبه في مَحلّ آخر. وإذا لم يتقيَّد الإنسان بالأَوْراد وذكر اللّه تعالى، متى وجد إلى ذلك سبيلاً في أي وقت كان بحيث يفعل ذلك بحضور هِمَّته ووجود عزيمته خلاف الأوَّل. . . ". كذلك نرى هذا المُمَثِّل لـ: تَصَوُّف تعقُّلي يُدين خطورة نشاط عقلي في غير محلِّه، يقول: "ما ينبغي للذّاكر أن يشتغل بمعاني الذِّكْر بل بالذِّكْر ويجعله مُعتمده، ولا يعقل معناه، ويقول: هذه عِبادة أُمِرْتُ بها أنا مُمْتَثِل الأمر. فإذا اعتقد الذّاكر كان الذِّكْر يعمل بخاصّيته وما تقتضيه حقيقته". طبعاً من المُحْتَمل أن هذا التعليم قد صِيْغ بصورة مُخالفة تبعاً لمُخاطبته مجموعة صغيرة من "المُطَّلِعين" أو مخاطبته جُمهوراً واسعاً من العُلَماء. لكن كيف كانت عليه مبادئ

---

(149) لقد تمّ طبع وضبط هذا النص من طرف مانفريد بروفيتلش Manfred Profitlich (*Die Terminologie Ibn Arabis im Kitab wasā'il al-sā'il*, Fribourg-en-Brisgau, 1973).

ومناهج التربية عند ابن عربي؟ ما الذي يطلبه من أصحابه؟ إنه من بين الكتابات العديدة المُرْتبطة بالطريقة وبأدب المُريد التي كتبها هو نفسه[150]، هُناك باب «الوصايا» في كتاب **الفُتُوحات** ـ الباب الأطول والأكمل من جميع الأبواب الأخرى ـ هو الذي يُعتبر أفضل باب للإجابة عن هذه الأسئلة. طبعاً إنه باب لم يَكُنْ مُنتظَراً: فبعد أن قام ابن عربي بعمل تفصيلي لمذهبه التربوي والميتافيزيقي عبر آلاف من الصفحات اللطيفة، اختار أن يختم عمله هذا ـ وذلك من أجل أن يُسجِّل بأن التصوُّف يجعل الكائن مُنخرِطاً بكلّيته وليس بعقله فقط ـ بتخصيص ما يفوق مائة صفحة للتذكير بالنصائح أو الوصايا التي هي في مُجملها أوَّلية، مُرتبطة بالعِبادات والمُعاملات. عندما نفكر في هذا الاختيار فإننا نجده في تطابق تامّ مع قناعات ابن عربي ومع تعليمه؛ فنحن نتذكَّر بأن ابن عربي قد ردَّ على صاحبه ابن طَرِيف الذي عاب عليه رفضه لصَدَقة من السلطان بأن "حقّ اللّه أحقّ"، وإننا لمقتنعون بأن الشيخ الأكبر يعلّم لمُريديه هذا، وإننا لنتذكَّر أن الشريعة والحقيقة بالنسبة إليه مُتماثلتان، وأن كلّ تحقُّق روحي لا بد أن يتقيَّد بالشرع، وبمُحاكاة دقيقة لسُنَّة النبي. هكذا نراه في هذا الباب الطويل والأخير من كتاب **الفُتُوحات المَكيّة** يُلِحّ على الوصايا أو الأوامر الأساسية المُتعلِّقة بالصلاة أو الوضوء، وفي نفس الوقت يفرض على المُريد أن يكون في حالة من الحضور الدائم مع الحقّ. فعلى سبيل المثال، يُفيدنا مَقْطَع من هذا الباب إلحاح ابن عربي على المُريد بأن لا يقصَّ شعره أو أظفاره أو شاربه، وحتى تنقية ثوبه دون أن يكون على طهارة، إذ إن كل ما يُفارقنا منا سيكون شاهداً علينا يوم القِيامة، كما يقول، إمّا لنا أو ضدّاً علينا (317). يقول: "دخلتُ يوماً إلى الحَمّام لغسل طرأ عليّ سَحَراً، فلقيتُ فيه نَجْم الدين أبا المعالي ابن لَهِيب كان صاحبي فاستدعى بالحلّاق يحلق رأسه فصحت به: "يا أبا المعالي؟" فقال لي من فَوْرِه: "إني على طَهارة. قد فهمتُ عنك[151]". يبدو أن ابن عربي كان يُلِحّ على هذه النقطة عند مُريديه.

من بين هذه المُمارسات الزائدة على الواجب التي يأمر ابن عربي مُريديه

(150) انظر: بصدد هذا الموضوع الفصل السادس من هذا العمل حيث قمنا بفحص بعض مظاهر التربية عند ابن عربي مثل (الذِكر، المحاسبة، والسَّمَاع).

(151) **الفُتُوحات**، ج4، ص445-446.

بها نعرف اثنتين منها بصورة خاصة: وهما المُحاسبة التي أشرنا إليها في فصل سابق من هذا العمل والتي تقوم على جَرْد يومي لكلِّ أفعال المُريد وأفكاره أو خواطره؛ والثانية هي ذكر الشهادة سبعين ألف مَرّة من أجل خلاص رُوح الميت. لدينا حول هذا الموضوع وثائق كثيرة بدءاً من باب «الوصايا» حيث كَتَب ابن عربي ما يلي: "والذي أوصيك به أن تُحافِظ على أن تشتري نفسك من اللّه بعِتْق رقبتك من النار بأن تقول "لا إله إلّا اللّه" سبعين ألف مرة، فإن اللّه يُعْتِق رقبتك بها من النار. [ورد ذلك في خبر نبوي] [...] وقد عملت أنا على هذا [الحديث] ورأيت له بركة في زوجتي لمّا ماتت[152]". كذلك فإن مَقْطَعاً من كتاب **الوحيد**[153] للشيخ عبد الغفّار يكشف عن أن ابن عربي لا يتردَّد في مُمارسة هذا الذِكر لفائدة خُصُومه يقول فيه: "وحكى لي الشيخ عبد العزيز أنَّ شخصاً كان بدمشق، فَرَض على نفسه أن يَلْعن ابن عربي كل يوم عقب كلّ صلاة عَشْر مَرّات، فاتفق أنه مات، وحضر ابن عربي مع الناس جَنازته، ثم رجع وجلس في بيت بعض أصحابه، وتوجّه إلى القِبلة. فلما جاء وقت الغداء، فلم يأكل، ولم يَزَلْ على حاله مُتوجِّهاً يصلي الصَّلوات، ويتوجَّه إلى ما بعد العشاء الآخرة، فالتفت وهو مسرور (318)، وطلب الطعام. فقيل له في ذلك فقال: "التزمتُ مع اللّه ألّا آكل ولا أشرب حتى يغفر لهذا الرجل الذي كان يَلْعَنُني، فبقيت كذلك، وذكرت له سبعين ألف "لا إله إلّا اللّه"، ورأيته وقد غفر له". أخيراً فإنه بفضل شهادة قطب الدين الشِّيرازي نعلم بصورة أكثر دِقّة وضبطاً أن ابن عربي ومُريديه كانوا يُمارسون هذه الشَّعِيرة: "فلقد اعتاد صدر الدين وابن عربي أن يقوما، في الليلة التي يُدفن فيها أحد من المسلمين، بذكر وتلاوة "لا إله إلا اللّه" على النحو التالي: توزع عشرة آلاف من حَبّات الفُوم على الناس الحاضرين، فيقوم كل واحد منهم باقتصاص نصيبه من حَبّات الفُوم سبع مَرّات، تالياً عند كلّ حَبّة

(152) يبدو أن مُمارسة هذه التّلاوة من أجل الموتى قد انتشرت في المغرب؛ فتبعاً لشهادة حفظها لنا المقّري (**نَفْح الطِّيب**، بيروت، 1986، ج2، ص264) كان الشيخ أبو الحسن ابن غالب تلميذ ابن العَرِيف قد أمر تلامذته بأن يتلوها عليه لحظة وفاته. فيما يتعلّق بابن عربي، فإنه يحكي (في **الفُتُوحات**، ج4، ص474) أن الشيخ أبا الربيع المالقي كان يمارسها أيضاً عند الوفاة.

(153) *Wahīd*, ms, B.N.3525 (communication de Denis Gril), f 217.

"لا إلٰه إلا اللّه" بغرض ونيّة عتْق رُوح المَيِّت من نِيران الجحيم، فيمدُّون خير هذا الذكر في الأخير إلى واحد من الحاضرين الذي يَتَوجَّب عليه بدوره أن يهبه إلى روح المَيِّت"(154).

لقد رأينا في مكان آخر، فيما يتعلَّق بنمط الذِّكر الذي كان ابن عربي يمارسه أنه كان يُفَضِّل على الأرجح في آخر حياته الشهادة بصيغة الاسم "اللّه" التي نقلها إليه في بدايات حياته الشيخ العُرَيْبي. لنتذكّر من جِهة أُخرى أنه كان ضدّ السَّمَاع بصورة صارمة، أي ضدّ الجلسات التي يكون فيها الذِكر مصحوباً بالغِناء وأدوات الموسيقى. غير أن نصًّا من كتاب **شرح فُصُوص الحِكَم** للجَنْدي يُبيّن لنا والحالة هذه مُشاركة القُونَوي وابن سَوْدَكين في واحدة من مجالس الذِكر المصحوب بالموسيقى. يقول الجَندي: "سمعت سيدي الشيخ صدر الدين [مُحَمَّد بن يوسف...] أنه اجتمع هو والشيخ إسماعيل بن سَوْدَكين، تلميذ الشيخ، خاتم الأولياء مع شيخ الشيوخ سَعْد الدين [مُحَمَّد بن المؤيّد] بن حَمَوَيْه(155) [الحَمَوِي] بمحروسة دمشق في سَمَاع. فقام الشيخ سَعْد الدين [...] في أثناء السَّمَاع والناس في مواجيدهم إلى صُفَّة في ذلك البيت، وبقي واقفاً واضعاً يديه على نحره مُطرِقاً إطراق إجلال وتعظيم مُتأدِّباً إلى أن انقضى السَّمَاع [وقد سَرى سرُّ جمعيته وحالُه في ذلك الجمع] ثم قال في آخر المشهد، وقد غَمَّض عينيه: "أين صدر الدين؟ أين شمس الدين إسماعيل؟ قال الشيخ [...]" فبادرنا إليه أنا

---

(154) التبريزي، **رَوْضة الجِنَان**، 1، ص325-326 (communication de W.Chittick).

(155) سعد الدين بن حَمَوَيْه هو تلميذ نَجْم الدين كُبْرى (انظر: الجامي، **النَّفَحات...**، ص428) والتقى مرات عديدة بالقُونَوي، وبشيخه كِرْماني (انظر: **مَناقب أوْحَد الدين كِرْماني**، ص98). يذكر الجامي (**النَّفَحات...**، ص472-473) بأن سَعْد الدين قد سُئل "كيف وجدتَ مُحيي الدين [ابن عربي]؟" وأنه قد أجاب قائلاً: "**هو بَحْر بلا ساحل**" هل ينبغي أن نستنتج من ذلك بأن هذين الشيخين قد التقيا؟ على كل حال أن كوربان أشار إلى رسالة تمّت بينهما (انظر: **الخَيال الخَلّاق...**، ص31، هامش رقم 6). [ورد في هذا الهامش ما يلي: "إن هذه الرسالة (ذات الأهمّيّة البالغة بالنسبة للتصوُّف الإيراني) نُدين بها للسيد ماريجان مولي الذي عثر عليها في مكتبة الدكتور مونيسيان بأصفهان (مخطوط رقم 1181) في هذه الرسالة المكتوبة باللغة العربية (ثماني صفحات من 17 سطراً) أحال سَعْد الدين بكل وضوح إلى كتاب **التجلّيات**، لكن للأسف، تبعاً لمُلاحظة مضافة إلى هذه الرسالة أن ابن عربي لم يبعث جواباً قطّ عن هذه الرسالة. المترجم].

والشيخ شمس الدين إسماعيل فتعانقنا وضَمَّنا إلى صدره ثم فتح عينيه في وجوهنا ولحظنا مَلِيًّا وقال: "حضر رسول اللّه [صلّى اللّه عليه وسلّم] فوقعت بين يديه كما رأيتموني الآن. فلما انصرف أحببت أن أفتح عَيْنَيَّ في وجوهكما"[156].

عندما استقرَّ ابن عربي في دمشق سنة 620/ 1221 كان ابن السُّلطان العادل السُّلطان المُعَظَّم في سُدّة الحكم منذ خمس سنوات. لقد كان هذا الأمير الأيوبي، لأسباب لم تُفسَّر بشكل جيّد، واحداً من مُلُوك دمشق الأكثر شعبية[157]. هل كان ينزعج من الأُبَّهة والبَذْخ اللذين كانا يُحيطان عادةً بسلاطين الشرق؟ إن هذا هو ما يعتقده رُواة الأخبار في تلك الفترة؛ فسِبط ابن الجَوْزي[158] وهو واحد من أصدقائه الحَميْمِين، ولكن أيضاً أبو شامة الأقل اتِّهاماً بالانحياز قد كتب بصدده ما يلي "كان عديم الالتفات إلى ما يرغب فيه المُلُوك من الأُبَّهة والتعظيم والمَدْح وغير ذلك [. . .] وكان يركب وحده مراراً كثيرة ثم يتبعه من شاء من غِلمانه طاردين خلفه [. . .] وكان جميل الصحبة مُكَرِّماً لأصحابه، مُنْصِفاً لهم كأنه واحد منهم"[159]. غير أن هذه الصورة سوف تتلطَّخ، والحالة هذه، بموقف المُعَظَّم تجاه القاضي زكي الدين طاهِر، الذي أحدث عنده نفوراً عميقاً، وأهانه وأذلَّه أمام العامّة سنة 616: "في الوقت الذي كان فيه زكي الدين بمجلس الحُكْم من داره بباب البريد بعث المُعَظَّم ببُقْجة فيها قِباء وكَلْوثة وأمره أن يَحْكُم بين الناس وهُما عليه. [. . .] وكان مِمّا حكى أن قال أمرني السلطان. . . وقد أرسل إليك من ملابسه وأمر أن تلبسها في مجلسك وأنت تَحْكُم بين الناس، وكان المعظّم أكثر ما يلبس قِباء أَبْيَض وكَلْوثة صَفْراء. قال: "وفتح البُقْجة فلما نظر إليها وَجِمَ فأعدتُ الكلام بأن يلبسها وأمرتُه. . . ووضع الكَلْوثة على رأسه [. . .] ثم إن القاضي لزم بيته بعدها ولم تَطُلْ مُدّة حياته فمَرِضَ مَرْضَة رمى كبده فيها قِطَعاً ومات"[160].

---

(156) الجَندي، **شرح فُصُوص الحِكَم**، ص107. هل ينبغي أن نرى هنا تأثير المتصوِّفة الإيرانيين (جلال الدين الرومي وأوحد الدين كِرْماني) اللذين ارتبط بهم القُونوي؟

(157) انظر: حول حُكْم المُعَظَّم بدمشق. *From Saladin to the Mongols*, pp.187-192.

(158) نفسه، ص189.

(159) **تراجم**، ص152.

(160) Pouzet, *Aspects de la vie religieuse à Damas...*, I, p.131، وأيضاً **تراجم**، ص117-118.

والجدير بالمُلاحظة أن المُعَظَّم، بالرغم من هذا العمل المُشين (320) وبالرغم من قراره فرض المُكُوس كان مُحْتَرماً من طَرَف الفُقَهاء، وخُصوصاً الحنَفيين منهم ـ الذين يُقَدِّرون معارفه العميقة في الفَلْسفة والنَّحو واللُّغة. فالتعاطف أو المَحبّة التي يَكنّها هؤلاء الفقهاء الحَنَفيون له هي فوق ذلك مفهومة؛ إذ إنه تخلَّى عن مذهب الشافعية الذي ارتبط به الأيوبيون، وأحلَّ محلّه المذهب الحَنَفي، والذي كان على ما يبدو "مُناصراً مُتحمِّساً"[161] له.

لقد كان حكم المَلِك المُعَظَّم، في سياسته الخارجية، مُتَّسماً بصراعات جعلته في تعارُض مع أخيه الكامل في مصر وأخيه الأشْرف في الجزيرة، ودفعته سنة 622 إلى عقد تحالف مع رئيس الخَوارزميين جلال الدين مَنْغُبِرْدي، الذي سيطر على إيران، وأَذَرْبَيْجان ودِيار بكر. وفي الوقت الذي كان فيه السلطان الأشرف يطلب من جِهته المساعدة من سلطان الأناضول كَيْكُوباد، أرسل السلطان الكامل منذ سنة 623 بعثة إلى فريدريك الثاني اقترح عليه أن يسلّمه القُدْس لقاء دعمه العسكري له ضدّ المَلِك المُعَظَّم؛ فالأخُوَّة عند الأيوبيين ليست سوى كلمة جَوْفاء. في بغداد قَلِقَ الخليفة من التحالف القائم بين المُعَظَّم والخَوارزميين، وأرسل رسولاً إلى دمشق من أجل إقناع السلطان بالتخلّي عن تحالفه مع جَلال الدين مَنْغُبِرْدي[162] لكن المُعَظَّم ستلحقه المَنِيَّة في شهر ذي القَعْدة سنة 624/نوفمبر سنة 1227، بدون حَلٍّ لهذا النِّزاع، وأن شهوراً قبل هذا تُوفي "إمبراطور المغول" جنكيز خان في شهر رَمَضان من نفس السنة.

أما ابن عربي فإنه يتذكَّر أنه في هذه السنة نفسها حصلت له مبشِّرتين رأى فيهما النَّبيّ. الأولى وقعت ليلة الأربعاء 20 ربيع الأول سنة 624/ 1227 فيها وجد الحَلّ لمسألة أفضليّة أو عدم أفضليّة الملائكة على البَشَر. يقول: "قال لي رَسُول اللّه [صلَّى اللّه عليه وسلَّم] في مبشِّرة أُرِيتُها في هذه المسألة الطفوليّة التي بَيْن الناس واختلافهم في فضل الملائكة على البَشَر، فإني سألتُ رَسُول اللَّه [صلَّى اللَّه عليه وسلَّم] في الواقعة فقال لي: "إن المَلائكة أفضل"، فقلت له: "يا رَسُول اللَّه فإن سُئِلت ما الدليل على ذلك فما أقول؟" فأشار إليّ أن "قد

(161) *Aspects de la vie religieuse à Damas...*, 1, p.70.

(162) حول هذه الأحداث كلها انظر: *From Saladin to the Mongols*, pp.170-185.

علمتم أني أفضلُ الناس، وقد صَحَّ عندكم وثَبُت أني قُلْتُ عن اللّه تعالى أنه قال "من ذَكَرني (321) في نفسه ذَكَرتُه في نفسي، ومن ذَكَرني في مَلَأ ذَكَرتُه في مَلأ خَيْر منهم" [يعني ذَكَره في مَلَأ الملائكة][163] وكم ذاكرٍ للّه تعالى ذَكَره في مَلَأ أنا فيهم، فذَكَره اللّه في مَلَأ خَيْر من ذلك الذي أنا فيهم". فما سُرِرْتُ بشيء سروري بهذه المسألة، فإنه كان على قلبي منها كثير."[164]. أما المبشِّرة الثانية فقد وقعت ثمانية أشهر بعد الأولى، وذلك في 23 ذي القعدة من سنة 624/ 1227 نفسها، فلقد التقى ابن عربي من جديد مع النَّبيّ هذه المرة بصدد بَعْث الحيوانات: "سألتُه صَلَّى اللّه عليه وسلم: "هل تُبْعَث الحيوانات يوم القِيامة؟" فقال لي: "لا تُبْعث الحيوانات يوم القيامة". فقلت له "يَقِين من غير تأويل؟". فقال لي: "يَقِين من غير تأويل"[165].

بوفاة المَلِك المُعَظَّم ستعرف دمشق فترة جديدة من الاضطرابات؛ فلقد طالب ابنه الناصر داود، بصورة طبيعية، باعتلاء العرش؛ غير أن الكامل (مَلِك مصر) الذي كان يحلم منذ مدة طويلة بأن يضم الشام إليه قرَّر غير ذلك واتّجه بجيشه نحو دمشق. طلب الناصر المساعدة من عَمِّه الأَشْرَف، ولكن هذا الأخير دخل في مُفاوضات مع الكامل انتهت باتفاق معه لخلع الناصر. في شهر ربيع الثاني سنة 626/مارس سنة 1229 بدأت جيوش الأَشْرف مع وحدات عسكرية تابعة للكامل بِحِصار دمشق. وقبل هذا بمدة زمنية قليلة، في 22 ربيع الأول سنة 626/ 18 فبراير 1229 أَبْرَمَ الكامل مع فريدريك الثاني المُعاهدة التي سلّم له بمُوجبها القُدْس[166]. استسلام أثار هَيَجان المَسيحيين[167] والمُسْلمين معاً. "لقد اجتمع المؤذِّنون muezzins وأئمة مَسْجدَي الأَقْصى والصَّخْرة في خَيْمة (الملك) الكامل وأذَّنُوا بالصلاة وقت دخولهم من أجل الاحتجاج [...] خلال

---

(163) البُخاري، التَّوحيد، 15؛ التِّرْمِذي، الدُّعاء، 131.

(164) كتاب المُبشّرات، مخطوط بايزيد، 1986 (بتاريخ 667هـ) قُرئ أمام القُونَوي f 61، ومخطوط الفاتِح 5322، f 92؛ انظر أيضاً: الفُتُوحات، ج1، ص527. [انظر بالخصوص ج2، ص61. المترجم]

(165) نفسه، مخطوط بايزيد، f 61b؛ مخطوط الفاتح 5322، f 92b.

(166) حول هذه الفترة انظر: *From Saladin to the Mongols*, pp.193-207.

(167) لنتذكَّر أن معاهدة يافا قد أدانها البابا غريغوري التاسع.

زيارة الإمبراطور للقُدْس، وأذَّن كبير المؤذِّنين أذاناً أضاف إليه زيادةً عن العبارة التقليدية آيتين تَحْمِلان جِدالاً ضد المسيحيين...[168]" (322). ولكنَّ رُدُود الفعل العنيفة كانت في دمشق، مَعْقِل أهل السُّنَّة: فلقد شعرت دمشق بخيانة مُزْدَوجة، فهي مُحاصَرة من طرف جُنُود الكامل والأشْرَف معاً. يكتب أبو شامة قائلاً: "وكانت هذه من الوَصَمات التي دخلت على المُسْلِمين، وكانت سبباً في أن تَوَغَّرت قُلُوب أهل دمشق على الكامل ومن معه[169]". استغل الناصر داود هذه الفُرْصة وطلب من سِبْط ابن الجَوْزي بأن يشجب مُعاهدة يافا Jaffa في خطبته يوم الجُمعة كي يُذْكي غضب الدمشقيين ويُذْكي همّتهم للحرب. يحكي ابن واصل أنه: "كان يوماً مشهوداً كثر فيه البُكاء وتعالى فيه الصراخ ونُواح العامّة"[170]. لكن قُوّة وصلابة الناصر والمُقاومة الشرسة لرعاياه كانت بلا جدوى مُقابل جيوش الكامل والأشْرَف؛ فبعد شهرين من الحصار [حصار دمشق] قلّت المُؤن وارتفعت الأسعار ولَحِقَ المدينةَ، لأوّل مرة ضَررٌ كبير[171]؛ يحكي أبو شامة قائلاً: "وسمعتُ والدي وجَماعة من المشايخ، الذين شاهدوا الحِصارات المُتَقَدِّمة في دولة أولاد صَلاح الدين، يحكون أنهم ما رأوا أشدّ من هذا الحِصار[172]". أخيراً رجع الناصر إلى صوابه وفتح أبواب دمشق لعَمَّيْه اللذين دخلاها مُنتصرين في شَعْبان سنة 626/ يونيو سنة 1229.

ماذا كان رد فعل ابن عربي على تسليم القُدْس إلى المسيحيين؟ لا شكّ أنّه، مثل المُسْلِمين الآخرين، قد انزعج بشكل عميق؛ فذاك الذي طلب من السُّلطان كَيْكاؤوس بأن يُقيم القواعد الشرعية المُتعلِّقة بالذِّمِّيين في دار الإسلام لا يُمكنه إلّا أن يستنكر هذا العمل المُذِلّ للإسلام وللمُسلمين. هل ردّ فعله هذا قدّمه

---

(168) E.Sivan, *L'Islam et la croisade*, p.147 انظر أيضاً: Francesco Gabrieli, *Chroniques arabes des Croisades*, Paris, 1977, pp.295-302.

(169) تراجم، ص154؛ انظر أيضاً: حول رُدُود الأفعال العنيفة هذه بدمشق *L'Islam et la croisade*, pp.147-148.

(170) F.Gabrieli, *Chroniques arabes des croisades, d'après Ibn Wasil*, p.299؛ انظر أيضاً: ص300 شهادة سِبْط ابن الجَوْزي.

(171) تراجم، ص155.

(172) نفسه.

شَفَويًّا أمام أتباعه؟ هذا مُحتمل جدّاً، لكنَّ الإشارة الوحيدة التي نتوفَّر عليها بصدد هذا المَوْضوع هي وَصِيَّته الواردة في باب «الوَصايا» التي أعلن فيها بأنه من غير الجائز على مُسْلِم أن يبقى في القُدْس ما دامت هذه المدينة في يد المسيحيين(173).

إنَّ غِياب الانتقادات في كتابات ابن عربي ـ تلك التي وصلت إلينا على كلّ حال، لأنه يُمكن أن نفترض بأن النقد كان أكثر وضوحاً في رسالته ـ (323) ضد الكامل وعمله السياسي هو غياب لا ينبغي أن يُثير اندهاشنا؛ فمن القوة بمكان أن نُلاحظ بأننا بصورة عامة، لا نجد في المَتْن الأكبري أن صاحبه له مَوْقِفٌ سياسي. فلقد رأينا من قبل سكوته مَثَلاً تِجاه المذهب المُوَحِّدي وتجاه زعم ابن تُوْمَرت أنّه هو المَهْدي، وهو زعم على الأقل لا يخرج من دائرة البِدْعة.

لا ينبغي لهذا الصَّمْت أن يُفهم بأنه لامُبالاة، فابن عربي، كما لاحظنا ذلك مَرّات عديدة، ينشغل بأمر آخر وهو الأُمّة، فهو مُنْتَبِهٌ إلى أفعال وأعمال قائديها، قَلِقٌ على مصير دار الإسلام المُهدّدة يوماً عن يوم. فإن اختار أن يصمت عن هذه الظروف العابرة في كُتُبه فإنما لأنها ليس لها مكان في الرِّسالة التي أَمَره الحقّ بأن ينقلها إلى الأجيال المُقبلة.

بعد شُهُور مرّت على هذه الحوادث المأساوية، في آخر شهر مُحَرَّم سنة 627/ ديسمبر سنة 1229 سيرى ابن عربي النَّبيّ الذي سلّمه كتاب **فُصُوص الحِكَم**. يقول: "[أمّا بعد] فإني رأيت رَسُول اللّه [صلّى اللّه عليه وسلّم] في مبشِّرة أُرِيتُها في العَشْر الأواخر من مُحَرَّم سنة سبع وعشرين بمحروسة دمشق، وَبِيَدِه [صلّى اللّه عليه وسلّم] كتاب، فقال لي: "هذا كتاب **فُصُوص الحِكَم**، خُذْه واخرج به إلى الناس ينتفعون به". فقلت: "السَّمْع والطاعة للّه ولرسوله، وأولي الأمر مِنّا كما أُمرنا (قرآن 4: 59)(174). فَحقَّقْتُ الأُمنية وأخلصتُ النِّيّة وجردتُ القَصْد والهِمّة إلى إبراز هذا الكتاب كما حَدَّه لي رَسُول اللّه [صلّى اللّه

---

(173) **الفُتُوحات**، ج4، ص460 [يقول: "ولهذا حَجَرْنا في هذا الزمان على الناس زيارة بيت المقدس والإقامة فيه لكونه بيد الكُفّار. فالوَلاية لهم والتحكُّم في المسلمين والمسلمون معهم على أسوأ حال". المترجم].

(174) [قوله تعالى ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ أَطِيعُواْ ٱللَّهَ وَأَطِيعُواْ ٱلرَّسُولَ وَأُوْلِي ٱلْأَمْرِ مِنكُمْۖ فَإِن تَنَٰزَعْتُمْ فِي شَيْءٖ فَرُدُّوهُ إِلَى ٱللَّهِ وَٱلرَّسُولِ إِن كُنتُمْ تُؤْمِنُونَ بِٱللَّهِ وَٱلْيَوْمِ ٱلْأٓخِرِۚ ذَٰلِكَ خَيْرٞ وَأَحْسَنُ تَأْوِيلًا﴾ [النِّسَاء: 59]. المترجم].

عليه وسلَّم] من غير زِيادة ولا نُقصان [وسألت اللَّه تعالى أن يجعلني فيه وفي جميع أحوالي من عِباده الذين ليس للشَّيْطان عليهم سُلْطان، وأن يَخُصَّني في جميع ما يَرْقمه بَناني ويَنْطُق به لِساني وينطوي عليه جِناني بالإلقاء السُّبوحي والنفث الرّوحي في الرَّوْع النفسي بالتأييد الاعتصامي حتى أكون مُتَرْجِماً لا مُتَحَكِّماً] فما أُلقي إلّا ما يُلقي إلي، ولا أنزل في هذا المسطور إلّا ما يُنَزِّل به عليّ ولست بنبيٍّ رسول، ولكني وارِث ولآخرتي حارِث."(175). يلي هذا النصَّ الفُصُوصُ السبعة والعشرون، المكوِّنة لفصول هذا الكتاب التي تُحيل إلى سبع وعشرين حِكْمة إلٰهية كلُّ واحدة منها خاصّة بنَبيّ وعددهم سَبْعة وعشرون ـ منهم خَمْسة وعشرون ذكرهم القُرآن(176)، يمثلون الأنماط أو النَّماذج النبوية الكبرى (324) لسلسلة طويلة من الأنبياء بدءاً من آدم إلى مُحَمَّد [صلّى اللّه عليه وسلّم].

هذه النَّمْذَجة لهؤلاء الأنبياء ـ القائمة على تأويل باطنيّ للآيات القرآنية تكتسي أَهمّيَّة كُبْرى في تحليل المَذْهب الأَكْبَري للوَلاية كلّه: فالأولياء هم جميعاً وَرَثَةُ الأنبياء، كلّ واحد منهم يُجسِّد صورة أو شكلاً خاصًّا من الوَلاية، نَمُوذجه ومَصْدَره ممثَّلان بواحد من هؤلاء الأنبياء المَذْكورين في **الفُصُوص**. إذن، فإنه يُمكن لوليّ أن يكون من النَّمَط الموسَوِي، أو الإبراهيمي، أو العِيْسَوِي، إلخ، بل ويُمكن أن يجمع في شخصه عدداً من هذه الأنماط. ومن الآن فصاعداً، إن هذا التمييز الذي أقامه ابن عربي بين مُختلف أنماط التحقُّق الرُّوحاني، وكذا المؤشِّرات التي يُقدمها أو يُوحي بها حول العلامات التي يُمكن بفضلها أن نُعيِّن الطبيعة الخاصة بوَلِيّ ما، ستشكل واحدة من السِّمات المُمَيِّزة لترجمة سِيَر الأَوْلياء المُسلمين.

غير أن الوَلاية (ولاسيّما دِقّة مسألة **خاتم الأولياء** التي تناولها الكتاب في

---

(175) **فُصُوص الحِكَم**، ص47–48. لقد تمّ اعتماد ترجمة ميشيل شودكيفيتش لهذا النص إلى الفرنسية من طرف المؤلفة كلود عَدّاس. [ونحن هنا رجعنا إلى النص الأصلي. المترجم].

(176) النبيّان الواردان في كتاب **الفُصُوص** وغير المذكورَيْن في القرآن هما شِيْث وخالد بن سِنْان. حول هذا الموضوع، انظر: التحليل الذي قام به ميشيل شودكيفيتش في كتابه خاتم الأولياء (chap 5) *Sceau des saints* حيث نجد من جهة توضيحات حول "النماذج أو الأنماط النبوية الكبرى" السبعة والعشرين؛ ومن جهة أخرى، إشارات إلى رمزية العدد 27 في الإسلام.

الفصل الثاني منه، ذاك الخاص بشيت) ليست الموضوعَ الوحيد **لفُصُوص الحِكَم**. يعرض الشيخ الأكبر هنا، بكيفية أكثر إلماماً وأكثر تجريداً من **الفُتُوحات المَكّيَّة** حيثُ المُعْطيات المُتعلِّقة بسيرته أو التراجم متوافرة وتمنح للعَرْض حيوية ونبرة شخصيَّتين غائبتين هنا، جميع الأفكار المُهَيْمِنة أو البارزة في مذهبه الميتافيزيقي وهي: وَحْدَة الوُجود، مَفْهُوم العين الثابتة، مَفْهُوم الإنسان الكامل، كَوْنية الحُضُور الإلٰهي في جميع التصوُّرات التي تكوّنها المَخْلُوقات عن الله، لامحدودية الرَّحْمة الإلٰهية والتي استخلص منها ابن عربي نتائج قصوى.

لقد كَتَبَ صاحب كتاب **لِسان المِيْزان**[177]، بصدد أولئك الذين في غَفْلة وغَيْبة وَغْي مدحوا الشيخ الأكبر وأثنوا عليه قائلاً: "وما رأيت في كلامهم تعدّياً على الطَّعْن، كلّهم ما عرفوها، وما اشتهر كتابه **الفُصُوص**..." . إن هذا الصُّراخ النابع من قَلْب ابن حَجَر هو بحقّ له دلالته المُتعلِّقة بالسُّخْط الذي أثاره كتاب **فُصُوص الحِكَم** عند العُلَماء. وبالفعل، فإنه انطلاقاً من القرن الثامن ـ ومن المُحْتَمَل حتى آخر الزمان ـ ستتمحور هُجُومات أهل الرُّسُوم حول هذا الكتاب لابن عربي وحول الثِّيمات التي فَصَّل القول فيها داخله (325). ومع ذلك، فإن جميع الثِّيمات التي تَطَرَّق إليها في **فُصُوص الحِكَم** (وَحْدَة الوُجُود، الخلاص النهائي لفِرْعَون، عدم خُلُود العَذاب أو العِقاب) لم تكن غائبة من كتاب **الفُتُوحات المَكّيَّة**. لكن في حالة **الفُتُوحات** تمَّ بسط هذه الثِّيمات التي تتقاطع مع حَشْد آخر من المفاهيم، على آلاف الصفحات؛ وفي حالة **الفُصُوص** تمَّ تكثيفُها وعَرْضُها بكيفية أكثر نَسَقِيّة على ما يُناهز مائة صفحة فقط. لهذا السبب، وبالنظر إلى الكَسَل الذِّهني لدى الفُقَهاء ـ الذين يكتفون عُمُوماً بترداد "القضايا المُثيرة للاستنكار" التي جدولها ابن تَيْمِيّة من قبل ـ فإن كتاب **فُصُوص الحِكَم** كان أكثر عُرْضة للنقد من كتاب **الفُتُوحات المَكِّيَّة**. طبعاً من المُلاحَظ والعجيب أنه انطلاقاً من القرن السابع كان يُشار إلى ابن عربي في أغلب المصادر سَواءٌ كانت هذه المصادر تُكِنُّ العَداء لمدرسته أو كانت تُناصِرُها بـ "صاحب الفُصُوص". هذه التسمية تكون دائماً في الأغلب مَصْحُوبة بتسمية تكميلية هي "شَيْخ وَحْدة

(177) **لِسان المِيزان**، حيدرآباد، 1329، ج5، ص312. ["من أمعن النظر في **فُصُوص الحِكَم** وأنعم التأمل لاح له العجب". نفسه. المترجم].

الوُجود"، "ذاك الذي يعلِّم مذهب وَحْدة الوُجود". وبالفعل، فإنه في **فُصُوص الحِكَم** نجد صياغة للتَّمَفْصُلات الكُبْرى للمذهب الميتافيزيقي لابن عربي بصورة أكثر اقتضاباً وأكثر انفتاحاً من **الفُتُوحات**، وهو مذهب أطلق عليه مُريدوه اسم وحدة الوجود.

هُناك أعمال هامّة ـ منها على الخُصُوص العمل الذي قام به إزوتسو(178) وعَفِيْفي(179) ـ مُتعلِّقة بدراسة وَحدة الوُجود. لا نستطيع في إطار هذا العمل المُتعلِّق أساساً بِسِيرة ابن عربي، أن نُدلي بَدَلْونا في نقاش هذا المفهوم بصورة مُلائمة، وإنما سنقوم هنا فقط بجرد مُختصر لما يعنيه هذا المُصْطَلح المألوف ولكن الخطير أيضاً لأنه اختزالي.

"فأَحَدية اللّه من حيثُ الأسماء الإلٰهية التي تطلبنا أَحَدية الكَثْرة، وأَحَدية اللّه من حَيْث الغنى عَنّا وعن الأسماء أَحَدية العَيْن(180)". إن هذا المقطع من **فُصُوص الحِكَم** يدخل تَمَفْصُلاً أساسيًّا من التعليم الأكْبري. فهُناك ثلاثة مفاهيم أُمّهات تجد نفسها هنا متداخلة ومعنيّة: فهُناك الأَحَدية المُطْلقة ـ وهي الأَحَدية اللامشروطة في تعاليها المُجَرَّد (326)، وهُناك أَحَدية الكَثْرة ـ وهي المَرْتبة التي تظهر فيها التحديدات في الباطن ad intra التي هي الأسماء الإلٰهية، وأخيراً بَسْط أو انتشار ad extra هذه الكثرة في الظاهر انطلاقاً من "الأسماء التي تطلُبنا" (لأن كل اسم منها يطلب مظهراً حيث يُمكن أن يُحدث فيه آثاره: فالربّ يقتضي مَرْبُوباً، إلخ). إذن، فإن ابن عربي يعتبر ثلاثة مستويات للوجود أو بالأحرى ثلاثة مظاهر ـ لأنه ليس هنا أي تَراتُبيّة بالمعنى الحقيقي للكلمة (لأن هذه تتضمَّن شكلاً من الثُّنائية)، كذلك ليس هنا أي تتابُع زمني. إن المُستوى الأول، مُستوى الأَحَدية المُطْلقة هو المُسْتوى الذي يُعبِّر عنه ابن عربي غالباً بمُصْطَلح الأَحَدية.

---

(178) Izutsu, *Unicité de l'existence et création perpétuelle en mystique islamique*, Paris, 1980; وخُصوصاً *A comparative Study of the Key Philosophical Concepts in Sufism and Taoism*, I: *The Ontology of Ibn Arabi*, Tokyo, 1966.

(179) 'Afifi, *The Mystical Philosophy of Ibnu l'Arabi*, 2 ed, Londres, 1964.

(180) يُحَدِّد ابن عربي أحدية العَيْن أحياناً كذلك بأحدية الأَحَد أو الأحدية الذاتية. انظر: سعاد الحكيم، **المُعْجَم**، رقم 677.

أمّا المَظْهر الثاني، المُستوى الذي تظهر فيه الأسماء الإلٰهية، فهو الذي يُطلق عليه ابن عربي عُموماً اسم الواحدية أو الوَحْدانية[181]. إن أحَدَية الكَثْرة هذه هي التي تَجِدُ تعبيراً لها في الحديث القُدْسي: "كنتُ كَنْزاً مخفيًّا لم أُعرَف فأحببت أن أُعرَف فخلقتُ الخَلْق وبه عَرَفُوني"[*]. إن الكَنْز يتضمّن، بالتعريف، كنوزاً أو ثروات، هذه الكنوز هي الأسماء الإلٰهية، في المَنْظُور الأكبري، أسماء ليست هي الذات الإلٰهية، وفي الوقت نفسه ليست شيئاً آخر غيرها لأن: "كل اسم إلٰهي يتسمَّى بجميع الأسماء الإلٰهية ويُنعت بها. وذلك أن كلّ اسم يدلّ على الذات وعلى المعنى الذي سِيق له ويطلبه. فمن حيث دلالته على الذات له جميع الأسماء، ومن حيث دلالته على المعنى الذي ينفرد به، يتميَّز عن غيره[182]". إذن كلّ اسم إلٰهي من حيث دلالته على الذات يتضمَّن جميع الأسماء الأخرى كما أن له دلالة على المعنى الخاص به؛ إذ إنَّ لكلّ اسم حُكْماً ليس للآخر[183]. فتمايُزها المُمْكن لا يظهر إلّا في الحُكْم الذي تُحدثه في المَظاهر. هذه المَظاهر التي هي "مُمْكنات" حاضرة أزلاً في العِلْم الإلٰهي، أو في الحَضْرة العِلْمية هي "الأعْيان الثابتة". هذا النمط من الحُضُور ليس هو "الوُجُود" المُتحقِّق أو المُشار إليه ـ طبعاً هذا أمر يفيد ثُنائية تقود إلى الشِّرْك من جِهة، ومن جِهة أخرى إلى القَوْل بقِدَم العالَم ـ، وإنما هو ثُبُوت أو حُضُور ثُبُوتي[184]. إن اللّه عالِمٌ بهذه الأعْيان الثابتة ولكنها لا تعلم هي نفسها. إن إرادة الأسماء الإلهية

---

(181) **المعجم** [سعاد الحكيم] رقم 679، ومن أجل المزيد من التحليل التفصيلي واللطيف انظر: إزوتسو [توشيهيكو إزوتسو]، وَحْدة الوُجود والخَلْق المُستمرّ... *Unicité de l'existence et création perpétuelle...*، وخُصوصاً ص69-83.

(*) الحديث لم يرد في كتب الحديث المعروفة. وقد أنكره أئمة الحديث المشهورون - كما ذكر العَجْلوني وغيره - لكنه أورد تعليق القاري عليه بقوله: "لكن معناه صحيح مستفاد من قوله سبحانه ﴿وَمَا خَلَقْتُ ٱلْجِنَّ وَٱلْإِنسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ﴾ [الذّاريَات: 56]، أي ليعرفوني كما فسره ابن عباس". **كشف الخفاء**، ج2، ص132.

(182) **فُصُوص الحِكَم**، ص79.

(183) **فُصُوص الحِكَم**، ج1، ص55-56 [لم أعثر على هذا المعنى في هذه الصفحة. المترجم]؛ **الفُتُوحات**، ج1، ص614.

(184) انظر بهذا الصدد: **فُصُوص الحِكَم**، ج1، ص83؛ **الفُتُوحات**، ج1، ص302؛ ج3، ص429 وج 4، ص81، 108.

للظهور هي التي جعلت الأعْيان الثابتة تلبس حلّة "الوُجُود" (327)، وهذه كلمة (= الوجود) ينبغي أن تُتَرْجم هنا بمعنى[185] الوُجُود المتحقّق أو المُشار إليه، من دون أن تترك حالة الثُّبُوت التي هي حالة مُلازمة لها أبداً، وأنها لا تُوجد إلّا في الحقّ، ليس لها من وُجود إلّا وجود الحقّ. إن العالم هو بكيفية ما "خيال في خيال[186]"، ومن وجهة نظر أخرى، لا يَخْشى ابن عربي من أن يقول، في تناقُض ظاهر مع قوله السابق، بأن العالم هو حَقّ كلُّه أو عبارات أخرى مُشابهة[187]. هُناك نَمَطٌ ثالث من العبارات يحلّ هذا التناقض هو قوله: "العالَم ما هو عَيْن الحقّ إنما هو ما ظَهَرَ في الوُجود الحقّ". فكما أن التمييز بين الذّات والأسماء هو تَصَوُّريّ خالص؛ إذ إن لا اسم من هذه الأسماء له وجود خارج الذات ولا يضيف إليها أيَّ شيء غير موجود فيها من قبل، فكذلك التمييز بين الأسماء والأعْيان الثابتة (وأَعْيان المَخْلُوقات هي التي تُحدّد استعدادها، يعني طبيعتها) يظلُّ نسبيّاً، فهما معاً ليسا سوى وَجْهَين من "أمور" عِلْم اللّه ـ الذي هو في نفس الوقت العالِم والمَعْلُوم (وهذا ما يُعبّر عنه الاسم الإلٰهي العَلِيم، الذي هو كباقي الأسماء على وزن فَعِيل له هذه الدّلالة المُزْدَوِجة)[188].

وكما بيَّن هنري كوربان[189]، على نحو لافت للنظر، أنّ إرادة الأسماء الإلٰهية للظُّهور الذي هو في مبدإ تُشكّل الكون ليس سوى حبّ الحقّ الذي لم يكن معروفاً فأراد أن يُعرَف، وهو ما يُبيّنه الجزء الثاني من الحديث الذي سَبَق

(185) [دلالة كلمة existence في سياق فكر ابن عربي هي الوُجود المُضاف أو المُشار إليه في مقابل Être الدالّة على وُجود اللّه، أو الوُجود الحَقّ، و être التي تفيد وُجُود المَوْجُودات في العِلْم الإلٰهي. [المترجم].

(186) **فُصُوص الحِكَم**، ص104.

(187) انظر: على سبيل المثال: **الفُتُوحات**، ج4، ص40. [يقول: "فالعالَم في جنب الحقّ مُتوهَّم الوُجُود لا مَوْجُود. فالمَوْجُود والوُجُود ليس إلّا عَيْن الحق ..." المترجم].

(188) حول الأسماء على وزن فَعِيل، انظر: **الفُتُوحات**، ج3، ص300 [مثال ذلك قوله: "فإن الإضافات لها من الحُكْم الذاتي ما ليس لغير المُضاف، والحقائق لا تتبدَّل، والشأن إنما هو ظهور حُكْم في مَحْكُوم. فهو من وجه تطلبه ذاته ومن وجه لا تطلبه ذاته تعالى كالخالِق يطلب الخَلْق والعالِم يطلب المَعْلُوم." المترجم].

(189) حول هذه النُّقطة تُراجع الصفحات الرائعة لهنري كوربان في **الخيال الخلّاق...**، ص94-95.

أن ذكرناه "فخلقتُ الخَلْقَ وبه عَرفوني". بالفَيْض الأقْدس حصل القابل الذي هو كثرة المُمْكنات، وبالفَيْض المُقَدَّس وقع إيجاد[190] أو تعيّنُ المُمكنات، فعُرِف [الحقّ] في تجلّيه الذي هو انتشارٌ لأسمائه، ويشكّل [هذا التجلّي] المُسْتوى أو المَظْهر الثالث من الوجود الحقّ. إن هذه العملية المزدوجة التي تتطابق مع مرتبتين من التعيُّن (328) ليستا بمُتتابعتَيْن. إنهما مُتلازمتان ودائمتان من دون زمان (فالحقّ فيّاض على الاستمرار)[191]. إنّ الأسماء الإلٰهية هي كُنُوز مَخْفيّة: "فأعْيان العالَم مَحْفُوظون في خزائنه عنده، وخزائنُه علمُه، ومُختزَنه نحن[192]". كل عَيْن ثابتة ليست سوى ظهور لاسم يُمارِس عليها حُكْمه، فكل موجود هو عبد لاسم هو رَبُّه ويستحيل أن يُعرَف اللّه إلّا بالاسم الذي هو حاكم عليه[193].

إن ما نَحْنُ عليه في حالة الثُّبُوت في العلم الإلٰهي ليس شيئاً آخر سوى ما عليه استعدادُنا بأن نكُونه في حال الوجود. مفهوم الاستعداد هو هنا أساسي لأنه ينعكس على مشكلة القَدَر، وعلى القُدْرة الإلٰهية من جِهة، ومن جِهة أخرى على مُشْكل نسبة الأفعال إلى الحقّ أو إلى الخلق، وبالتالي على مُشكلة العَدْل الإلٰهي. يقول صاحب كتاب **فُصُوص الحِكَم**: "فإنّه ما عَلمهم إلّا على ما هم عليه (في حال الثُّبُوت) وما شاء إلّا ما هو الأمر عليه... فما حصل (في حال الوجود) ذاك هو الذي كان عليه المُمْكن في حال ثُبُوته"[194]. إن عِلْم اللّه بالاستعداد الذي في المَخْلُوقات، أن تكون في حال الوجود على ما كانت عليه في حال الثُّبُوت هو حُجّة اللّه البالغة يوم القِيامة[195]، لأن: "مشيئته أَحَدية

---

(190) انظر: **فُصُوص الحِكَم**، ج1، ص49.

(191) **الفُتُوحات**، ج1، ص57. ["والحقّ تعالى وهّاب على الدوام فيّاض على الاستمرار والمَحَلّ قابل على الدوام...". المترجم].

(192) **الفُتُوحات**، ج4، ص108. فكرة الكنز لا يُعبّر عنها بالجَذْر ك ن ز (كنز) كما ورد في الحديث القُدْسي فقط، وإنما أيضاً بالجَذْر خ ز ن (خزن).

(193) حول هذا المفهوم، [مفهوم الرَّبّ]، انظر: الفصل 6 من عملنا هذا، هامش رقم 31، ص214.

(194) **فُصُوص الحِكَم**، ج1، ص82. [فإن قلت: فما فائدة قوله تعالى (فلو شاء لهداكم أجمعين) قلنا: "لو شاء"، "لو" حرف امتناع لامتناع، فما شاء إلا ما هو الأمر عليه، ولكن عين الممكن قابل للشيء ونقيضه في حكم دليل العقل، وأي الحكمين المعقولين وقع، ذلك هو الذي كان عليه الممكن في حال ثبوته" المترجم].

(195) [يقول ابن عربي: "ولذلك قال (فلِلّه الحُجّة البالغة) يعني على المحجوبين إذ =

التعلُّق، وهي نسبة تابعة للعِلْم، والعِلْم نسبة تابعة للمَعْلُوم، والمَعْلُوم أنت وأحوالك. فليس للعِلْم أثر في المَعْلُوم، بل للمَعْلُوم أثر في العِلْم فيُعطيه من نفسه ما هو عليه في عَيْنه"[196]. يقول الحقّ للشخص الذي يريد أن يُبَرِّئ نفسه يوم القيامة من أفعاله: "وما أبرزتك في الوجود إلّا على قدر ما أعطيتني من ذاتك[197]". إن ما يتم التعبير عنه بمفردَيِ القَضاء (329) والقَدَر إنما يرجع إلى القول بأن: "القَضاء حُكم اللّه في الأشياء، وحُكم اللّه في الأشياء على حَدّ عِلْمه بها، وعِلْم اللّه في الأشياء على ما أعطته المعلُومات مِمّا هي عليه في نفسها، والقَدَر توقيت ما هي عليه الأشياء في عينها من غير مَزْيد. فما حَكَم القضاء على الأشياء إلّا بها"[198]. لكن كيف يُمكن المُصالحة بين الاستعداد [الذي في المُمكن] مع نسبة الأفعال إلى الحقّ كما هي واردة في هذه الآية

= قالوا للحقّ: "لِمَ فعلتَ بنا كذا وكذا مما لا يُوافق أغراضهم، فيكشف لهم عن ساق، وهو الأمر الذي كشفه العارفون هنا، فيرون أن الحقّ ما فعل بهم ما ادَّعوا أنه فعله، وأن ذلك منهم، فإنه ما علَّمهم إلّا ما هم عليه فتُدْحَض حُجَّتهم، وتبقى الحُجّة للّه تعالى البالغة..." . **فُصُوص الحِكَم**، ص82. هذا يُفيد أن من العَدْل الإلٰهي أن يكون الخَلْق في الوجود على ما هم عليه في الثُّبُوت، أي تبعاً لاستعدادهم، دون أن يحصل تعديل في هذا الاستعداد. المترجم.].

(196) **فُصُوص الحِكَم**، ج1، ص82–83.

(197) **الفُتُوحات**، ج4، ص72. [يقول ابن عربي: "وعندنا ما كانت الحُجّة البالغة للّه تعالى على عباده إلّا من كون العلم تابعاً للمعلوم ما هو حاكم على المعلوم، فإن قال المعلوم شيئاً كان للّه الحُجّة البالغة عليه بأن يقول له: ما علمت هذا منك إلّا بكونك عليه في حال عدمك، وما أبرزتك في الوجود إلّا على قدر ما أعطيتني من ذاتك بقبولك فيعرف العبد أنه الحقّ فتدحض حُجّة الخلق في موقف العِرْفان الإلٰهي الخاص" . المترجم].

(198) **فُصُوص الحِكَم**، ج1، ص131. [هذا يعني أن القَضاء تابع للعِلْم، والعِلْم تابع للمَعْلُوم، والقَدَر هو بحسب القَضاء، والقَضاء يحكم على المَعْلُوم بما هو عليه المَعْلُوم. فهو حاكم على الأشياء بما هي عليه. هذا هو العَدْل الإلٰهي؛ فاللّه لا يطلب من المخلوق ما ليس له من حيث هو مُمْكن. وأن الحقّ لا يحاسب الحيوان مثل حسابه للإنسان مثلاً، كما لا يُحاسِب الجاهل حسابه للعالِم، وهكذا. وإذن فإن كل كائن يُحاسَب على ما هو عليه في وجوده وثُبوته من غير مَزِيد. نقول بعبارة أخرى إن القَضاء يُحكم على الشيء بما له من طاقة فحسب. فلا يُطلَب من العبد ما لا يُطيق. لا نطلب من الإنسان أن يطير ولا من الطائر أن يُفكر. المترجم].

المشهورة: ﴿وَٱللَّهُ خَلَقَكُمْ وَمَا تَعْمَلُونَ﴾ [الصَّافات: 96][199]. لقد حصل لابن عربي بهذا الصدد كشف بصري ليلة السبت من رَجَب سنة 633/ 1236 حصل له فيه مُحادثة بينه وبين الحقّ حول هذه المُشكلة الدقيقة. يقول: "أوقفني الحقّ بكشف بصري على خلقه المَخْلُوق الأول الذي لم يتقدَّمه مَخْلُوق إذ لم يكن إلّا اللَّه وقال لي: "هل هُنا أمر يُورِث التَّلْبيس والحَيْرة؟" قلت: "لا". قال لي: "هكذا جميع ما تراه من المُحْدَثات ما لأحد فيه أثر ولا شيء من الخلق فأنا الذي أخلق الأشياء عند الأسباب لا بالأسباب فتتكوَّن عن أمري" [...] قال لي: "إذا طالعتُك بأمر فالزم الأدب، فإن الحَضْرة لا تحتمل المُحاققة" قلت له [الأصل قلت به]: "وهذا عَيْن ما كُنّا فيه، ومن يُحاقق ومن يتأدّب، وأنت خالق الأدب والمُحاقَقة، فإن خلقت المُحاقَقة فلا بد من حُكمها، وإن خلقت الأدب فلا بد من حُكمه". قال: "هو ذاك. فاستمع إذا قُرئ القُرآن وأنصت" (تلميح إلى الآية 204، السورة 7)[200]. قلت "ذلك لك، اخلُق السَّمْع حتى أَسْمَع واخلُق الإنْصات حتى أُنْصِت، وما يخاطُبك الآن سوى ما خَلَقْتَ". فقال لي: "ما أَخْلُقُ إلّا ما عَلِمْتُ، وما عَلِمْتُ إلّا ما هو المَعْلُوم عليه[201]" (330).

يُعبّر ابن عربي عن عملية انتشار أو بَسْط الكَثْرة انطلاقاً من الوَحْدة كتتابُع

---

(199) هُناك آيات أخرى تنسب، على العكس من ذلك، الأفعال إلى المخلوق، وآيات أخرى تنسب الأفعال إلى اللَّه وإلى العبد في نفس الوقت. (انظر: مثلاً قوله تعالى ﴿وَمَا رَمَيْتَ إِذْ رَمَيْتَ وَلَٰكِنَّ ٱللَّهَ رَمَىٰ﴾ [الأنفال: 17]. لقد وجد الأمير عبد القادر الجزائري حلاً لهذا التعارض الظاهر وذلك عندما قال: "إنما أضاف تعالى الفعل إلى المَخْلُوقات أحياناً من حيث إنهم صور وأشكال في الوجود الحقّ لا غير"؛ وهو ما يتطابق تماماً مع مذهب ابن عربي. انظر: **كتابات روحية**، ص146، (**موقف** 275). [يتعلّق الأمر هنا بحل قيل للأمير عبد القادر في الواقعة، وتفسير لقوله تعالى ﴿وَٱللَّهُ خَلَقَكُمْ وَمَا تَعْمَلُونَ﴾ [الصَّافات: 96] مُبيّناً أن اللَّه سبحانه يفعل بدون واسطة وأحياناً يفعل بواسطة حِجاب، والحِجاب هو المَخْلُوق الذي هو أمر اعتباري لا وجود له في ذاته فينسب الفعل إلى المَخْلُوق وليس الأمر كذلك، تماماً إذ المقوّم للمَخْلُوق هو الخالق. المترجم].

(200) قوله تعالى: ﴿وَٱذْكُر رَّبَّكَ فِى نَفْسِكَ تَضَرُّعًا وَخِيفَةً وَدُونَ ٱلْجَهْرِ مِنَ ٱلْقَوْلِ بِٱلْغُدُوِّ وَٱلْآصَالِ وَلَا تَكُن مِّنَ ٱلْغَٰفِلِينَ﴾ [الأعراف: 205] المترجم].

(201) **الفُتُوحات**، ج2، ص204.

غير مُنقطع ودائم للتجلّيات التي تتجدّد[202] في كلّ لحظة. إن الحقّ في كَنْزه المَخْفِيّ، في إرادته في أن يُعرَف، تجلّى في صُوَر المخلُوقات. يُؤكّد ابن عربي أن "العالَم ليس سوى تَجَلّيه [تعالى] في أَعْيانِهم الثابتة التي يستحيل وجودها بدونه"[203]. ويقول في مكان آخر: "فهو مِرآتك في رؤيتك نفسك، وأنت مرآته في رؤيته أسماءَه وظُهُور أحكامها وليست سوى عَيْنه"[204]. فكما أن الأسماء تمتزج بالمُسمّى من وجهة نظر ما وتختلف عنه من جِهة تجلّيها في المخلوقات التي تمارس عليها تأثيرها أو سُلطانها، كذلك ليست التَّجَلّيات شيئاً آخر غير المُتجلّي من حيث ذاته ولكن تَختلف عنه بالنَّظَر إلى المَحَلّ القابل لها الذي يشرط صورة التَّجلّي[205]. إن المَخلُوقات، تبعاً لاستعدادها في حالة الثُّبوت هي "أمكنة للتجلّي" مُتفاوتة الصفاء: من الشفافية التامّة للوَلِيّ إلى عَتْمة الكافِر، ينتشر النور الواحد الوحيد بأشكال مُختلفة بدون أن تتأثر طبيعته الخاصة بذلك. وفي ارتباط بذلك، فإن الاستعداد هو الذي يُحدِّد قُدرة كلّ موجود على أن يتعرَّف ـ في جميع الموجودات الأخرى وفي نفسه ـ على التجلّيات بما هي كذلك: مظاهر كثيرة ومُتنوِّعة بصورة لانهائية لمتجلٍّ واحد. والإنسان الكامل، المرآة المُجلوّة من الحقائق الحَقّيّة والخَلَقِيّة، هو وحده الذي يملك أن يعرف الحقّ في جميع صُوَره. ومن هنا، أن يقول بصحّة جميع الاعتقادات بلا استثناء، إذ إن المخلوق، أراد ذلك أم لم يُرِدْ، عرف ذلك أم لم يعرف، فإن [الله هو] "المَعْبُود في كل ما يُعْبَد"، وأن جميع التمثُّلات أو الصور التي نُكوِّنها عنه غير خالية من استناد إلٰهي، من "سَنَد" إلٰهي[206] (331).

---

(202) حول مفهوم التجلّيات، انظر: **المُعجم الصوفي**، سعاد الحكيم، ص257- 269.

(203) **فُصُوص الحِكَم**، ج1، ص81.

(204) **فُصُوص الحِكَم**، ج1، ص62.

(205) **فُصُوص الحِكَم**، ج1، ص79، حيث يتحدث عن التَّفاضُل بين مَجْلىً ومَجْلىً. انظر: **المُعجم الصُّوفي**، سعاد الحكيم، رقم 127.

(206) حول مفهوم "الإلٰه المخلوق في الاعتقادات"، انظر: **المُعجم الصُّوفي**، رقم 31 *L'imagination créatrice...*, pp.151-155. أما الدراسة الأخيرة لمذهب الإنسان الكامل فهي الدراسة التي قام بها Masataka Takeshita في كتابه *Ibn Arabi's Theory of the Perfect Man*, Tokyo, 1987 حيث قام بتحليل مُطوَّل لتكون هذه الثيمة في الفكر الإسلامي.

خلال سنة 627 نفسها التي كتب فيها ابن عربي كتابه **فُصُوص الحِكَم**، أَلَّفَ الفِهْرِس المُتعلِّق بكُتُبه بطلب من صدرِ الدين القُونَوي[207] الذي التحق به في دمشق سنة 626 وظل بجانبه سنوات كما تشهد على ذلك مُختلف السَّمَاعات التي تُبيِّن أنهما حضراها سنوات 626، 627، 628، 629، 630، ثم سنة[208]634. نُلاحظ أن هذه المُدّة الطويلة من الصُّحْبة قد خُصِّصت أساساً لدراسة كُتُب ابن عربي التي خاصيّتها الباطنيّة أكثر وضوحاً، وذلك مثل كتاب **عَنْقاء مُغْرِب**، وكتاب **الإسراء**، وكتاب **مَقام القُرْبة**، وخُصوصاً كتاب **الفُصُوص** الذي صَدَّق عليه ابن عربي ونقله إلى القُونَوي خلال جلسة كان فيها هذا الأخير السامع الوحيد، كما رأينا ذلك. لدينا بهذا الصدد شهادة ثمينة للجَنْدي الذي يحكي لنا كيف أنه والقُونَوي نفسه "استقبلا" كتاب **فُصُوص الحِكَم**. يقول: "ولقد كان [...] مُحَمَّد بن إسحاق بن يوسف القُونَوي [...] شرح لي خُطْبة الكتاب [كتاب **الفُصُوص**] وقد أظهر واردُ الغَيْب عليه آياته، ونفحَ النفَسَ الرحمانيَّ بنفحاته، واستغرق ظاهري وباطني رَوْحُ نسماته، وفَوْحُ أنفاسه ونَفَثاته، وتَصَرَّف بباطنه الكريم تَصَرُّفاً عجيباً حَاليّاً في باطِني وأثّر تأثيراً كماليًّا في راحلي وقاطِني، فأفهمني اللّه من ذلك مَضمُون الكتاب كلّه في شرح الخُطْبة، وألهمني مضمون أسراره عند هذه القُرْبة. فلمّا تحقُّق الشيخ [...] مني ذلك، وأن الأمر الإلٰهي وقع بمَوْقعه من هنالك، ذكر لي أنه استشرح شيخنا المُصنِّف [أي ابن عربي] [...] هذا الكتاب، فشرح لي في خُطْبته لُبابَ ما في الباب، لأُولي الأَلْباب، وأنه تصرَّف فيه تصرُّفاً غريباً علم بذلك مضمون الكتاب"[209].

يظل عام 628/ 1230-1231 بالنسبة لابن عربي العام الذي كلَّمه اللّه فيه مثلما كَلَّم موسى: "بلا واسطة في البُقعة المباركة (332) التي كلَّم اللّه فيها موسى [عليه السلام] من ثُلّة [بِلّة في الأصل] على قَدْر الكفّ كلاماً لا يُكيّفَ، ولا يُشْبِه كلام مخلوق. عَيْن الكلام هو عَيْن الفَهْم من السامع. فما فهمتُ منه

(207) **مُولَّفات**... R.G.n⁰ 142.

(208) **مؤلَّفات**... R.G.n⁰ˢ 2, 30, 70, 135, 142, 150;313, 414, 484, 639.

(209) الجَندي، **شرح فُصُوص الحِكَم**، ص9-10.

[هو] "كُنْ سماء وَحْي، وأرض ينبوع، وجَبَل تَسْكِين[210]".

في أقل من سنة بعد هذا التاريخ، في شهر صَفَر سنة 629/ديسمبر سنة 1231 أنهى الشيخ الأكبر نُسخة كتاب **الفُتُوحات المَكّيّة** الأولى. لقد صَرّح عثمان يحيى في مقدِّمته النقدية أن ابن عربي حَجّ إلى مَكّة من أجل أن يحتفل بختم مؤلّفه الرائع. للأسف أنه لم يُقَدِّم عن هذه النقطة أي مَرْجِع. هل يكون قد ارتكز في ذلك على بعض المصادر المُتأخِّرة، التي تستند، مرة أخرى، إلى فتوى الفيروزآبادي، وهي مصادر تُثبت أن ابن عربي عندما أنهى كتابه **الفُتُوحات** اتَّجه إلى مَكّة ووضع أوراق هذا الكتاب فوق سَقْف الكعبة؟ وأنّه سنة بعد ذلك، بناءً على ما ورد في هذه الحكايات ـ سحب هذه الأوراق ولاحظ أن تقلُّبات الجَوّ لم تَمْسَسْها بِسُوء. يبدو لنا أنه من الصعب تصديق هذه الحكاية الطريفة التي يبدو أن الفيروزآبادي هو أول من ذكرها. أن يكون الشيخ الأكبر قد اتّجه إلى الأماكن المُقَدّسة من أجل أن يُسجِّل الانتهاء من كِتاب كُتِبَتْ أسطرُه الأولى في هذا الحَرَم واستُلْهِمَت منه هو أمر يبدو لنا معقولاً. لكن يَصْعُب علينا جدّاً أن نتصور بأن ابن عربي قد صعد إلى سَقْف بيت اللّه كي يضع كتابه **الفُتُوحات** عليه؛ إذ إن هذا الفعل يُترجم انعدام الأدب تجاه البيت ومَوْلاه، وأن هذا في تناقض تامّ مع تعليم ابن عربي. زيادة على ذلك أن الطريق من دمشق إلى مَكّة طويل والتوقُّفات فيه عديدة. والحال أننا لا نعثُر في أي مكان من كتابات الشيخ على أدنى إشارة تُبيّن أن ابن عربي قد أقام خارج سورية بعد سنة 620. لكن هل يتعلّق الأمر هنا بتحقيق واحدة من رِحلاته الغريبة أو أسفاره الخارقة للعادة (333) التي حصلت له؟ إننا نتوفَّر على شهادة القُونَوي حفظها لنا الجَنْدي، تتعلَّق بهذه التنقُّلات ما فوق الطبيعية لابن عربي. يقول الجَندي: "لقد خرج يوماً من أحد أبواب دمشق، فرغب فجأة في الطَّواف حول الكَعْبة، فإذا به في مَكّة في نفس الزمن الذي كان فيه بدمشق. فقام بالطواف حول الكَعْبة، وعند القَيْلُولة ذهب إلى صديق عنده في مكّة كي يستريح. وعندما استيقظ جَدَّد الوضوء، وخرج من عند صديقه حافيَ

(210) **الفُتُوحات**، ج4، ص485؛ كتاب **المبشّرات** (مخطوط بايزيد، 1986، f 60b؛ **مخطوط فاتح** 5322، f 92) حيث بيّن ابن عربي أن هذه المُبشِّرة وقعت له ليلة الخميس ربيع الأول سنة 628.

القدمين طالباً الطَّواف مُجدداً. وعند إنهائه الطَّواف والصلاة بالمسجد، تذكَّر تلامذته ومُريديه في دمشق، وأُسرته التي كانت في حاجة إليه. فإذا به بباب دمشق في حال زمن التذكُّر. عندما وصل إلى بيته قال له الشيخ صدر الدين: "ماذا فعلتَ بِنَعْلَيْك؟". فقال له: "لقد نسيتهما عند صديق لي بمَكّة". قال له: "أتريد أن تقول بأنك زُرْتَ مكّة أثناء غيابك مدة ثلاث ساعات؟" أجابه الشيخ: "أجل" [...] حينها قَيَّد الشيخ صدر الدين وقت وصول الشيخ مُحيي الدين في ذلك اليوم. وبعد زمن ليس بقليل عاد الأصدقاء [من مَكَّة] إلى دمشق ومعهم نَعْلا الشيخ، وقالوا بأن الشيخ كان بالفعل معهم في يوم مَعْلُوم وزمن مَعْلُوم، وأنه بعد القَيْلُولة خرج حافيَ القدمين، لأجل الطَّواف، لأن ذلك كان عادة شيخنا لتنبيه أصدقائه إلى الطَّواف. وعندما استشعر الناس حُضوره في الحَرَم التحقوا به، غير أنه اختفى فجأة عن الأنظار، وترك نَعْلَيْه عندنا"[211]. بعد هذه الحكاية طبعاً أضاف الجَنْدي توضيحاً لا يقلّ فائدة وأهمّيّة؛ فالأمر لا يتعلّق هنا، كما يقول، بما نفهمه عادةً من عِبارة طَيّ الأرض، وإنما بشيء آخر يَخُصُّ خاتم الأولياء. يُمكن لهذه المُلاحظة على ما يبدو لنا أن تُؤَوَّل كما يلي: إن طَيّ الأرض هو القُدرة التي لبعض الأولياء في قطع مسافات بعيدة بسُرعة بخطواتهم، ولكن مهما كانت المسافة قصيرة فإنهم يُحَقِّقون سَفَراً، والحال أنه في حال ابن عربي، كما أورد ذلك القُونَوي، هُناك طَيّ مُباشر للمكان: يكفيه أن يُفكر في مَكّة ليجد نفسه فيها مُباشرة، وأنه يفعل نفس الأمر عندما يرجع منها.

ثلاث سنوات بعد ذلك، سنة 632/ 1234 شرع ابن عربي في النُّسخة الثانية لكتاب **الفُتُوحات** (334) التي تتضمّن، كما يقول، زِيادات وأيضاً حذفاً مُقارنة بالنسخة الأولى[212]؛ يتعلّق الأمر أساساً بتنويعات أسلوبية ونَبَرات مذهبية لا تُحدث أيَّ تعديل كبير على النص ومُحتواه.

في بداية أول مُحَرَّم سنة 632/ 26 سبتمبر سنة 1234، حَرَّر ابن عربي

(211) **نَفْحة الرُّوح وتُحْفة الفُتُوح**، طهران، 1403/ 1362، ص124-125 communication de par W. Chittick.

(212) **الفُتُوحات**، ج4، ص554.

أيضاً كتاب **الإجازة** للسلطان الأَشْرَف[213] الذي استحوذ على عرش ابن أخيه الناصر داود سنة 626. إن هذا السُّلطان الأيوبي قد انشغل على ما يبدو بدعم ركائز الدين القويم في مَمْلكته[214]. ففي سنة 628 أمر بسجن الشيخ عليّ الحريري، الذي اتهمه عِزّ الدين السُّلَمي بالزَّنْدقة. وهذا أبو شامة الذي لم يكن مُتَّهماً بأحكام ضدّ التصوُّف يُصَرِّح بأن الحَرِيِّريين قد خالفوا الشريعة بلا حِشْمة[215]. وقَّرر الأَشْرَف في نفس الوقت أن ينفي القَلَنْدرية Qalandariyya، وهي فرقة أو بالأحرى طريقة[216] استقرَّت في دمشق سنة 616 بوصول جَمال الدين الصاوِي، والمشهورة باحتقارها التامّ للشريعة. في السنة التالية، أي في سنة 629 حوّل الأَشْرف منزلاً للدَّعارة إلى مَسْجِد أُطْلَق عليه بكلّ بساطة اسم مَسْجد التَّوْبة، وجرّد المُتكلم صَفِيّ الدين العامِدي ـ الذي عاب عليه، حسب سِبْط ابن الجَوْزي، اتجاهاته العقلية ـ من وظائفه وأقامه تحت الحراسة[217].

مع موت الأَشْرَف سنة 635/ 1237 متبوعاً بموت الكامل بعد ذلك بقليل اندلعت معركة جديدة حول الخلافة استمرَّت سنتين، انتهت بتولي الصالح إسماعيل وهو ابن آخر من أبناء العادل العَرْش. وبعد مدة قصيرة من تنصيبه على العَرْش دخل الصالح إسماعيل في نزاع بينه وبين الفقيه عِزّ الدين الذي عاب عليه فوق المَنْبر تحالفه مع الفَرَنْجة، وكان ردُّ الفعل المُباشر من طَرَف الصالح هو نفي عِزّ الدين إلى مصر.

أمّا ابن عربي فقد توزَّع شُغله في سنواته الأخيرة بين تحرير عدد من

---

(213) **الإجازة**، ضبط بدوي in *Quelques figures et thèmes de la philosophie islamique*, Paris, 1979, p.172.

(214) حول حُكْمه بدمشق، انظر: *From Saladin to the Mongols*, pp.208-214.

(215) **تراجم**، ص180.

(216) إنه مصطلح – فيه مع ذلك مُفارقة في بداية القرن الثالث عشر هذا - استعمله Tahsin Yazaci في المقال الذي خصَّصه لهذه الطريقة في **الموسوعة الإسلامية** 2 EI^2 s.v Qalandariyya.

(217) حول هذه الأحداث، انظر: *From Saladin to the Mongols*, pp.209-211.

الكُتُب[218] ـ من بينها على الخُصُوص كتابه **الدِّيوان** ـ ومُراجعة كتاب **الفُتُوحات** (فلقد أنهى نُسخته الثانية سنة 636/ 1238)، والدروس التي يُقدِّمها لمُريديه: "قل لأصحابك استغنموا وجودي من قبل رحلتي[219]". قال الحقّ هذا لابن عربي، في واقعة. يبدو أن مُريديه قد فعلوا هذا، فهم يجتمعون أكثر فأكثر غالباً حول الشيخ للاستماع إلى قراءة كُتُبه. لكنه في 22 ربيع الثاني سنة 638[220] تَمَّ وضع حَدٍّ لهذا السَّفَر الأرضي الطويل: فلقد ترك الشيخ الأكبر مُريديه من أجل الشُّرُوع في مِعْراج بلا نزول، ذاك المِعْراج الذي قاده إلى الرفيق الأعلى.

هل مات في بيته بصورة هادئة؟ ليس هُناك أي مصدر يُمكن الثِّقة به يسمح لنا بالقول أن ظُرُوفاً مأساوية كانت وراء وفاته. ومع ذلك فإنه في دمشق تتناقل الأجيال حتى يومنا هذا أسطورة أو حكاية غريبة يرى كلّ دمشقي أنه من الواجب عليه أن يحكيها عندما ينطق أحد أمامه باسم: ابن عربي. إنهم يحكون أن سيدي مُحْيِي الدين قد أعدمته جماعة من الناس، وعلى ما يبدو جماعة من الفُقَهاء، الذي قال لهم دون حَذَر أثناء اجتماع: "رَبُّكم تحت قدمي"... ويقولون بأن هُؤلاء المُجرمين قد عذَّبوه بقسوة، وقَرَّرُوا بأن يدفنوا الشيخ الأكبر في المَوْقع الذي حصلت فيه هذه الحادثة المأساوية. لكن عندما قاموا بحفر قبره في هذا المكان الذي كان قائماً فيه أثناء الاجتماع، عَثَروا على صندوق مليء بالذهب. فالشيخ أراد إذن أن يقول لهم -يَعْجَلون في توضيح ذلك- أن هؤلاء الفُقهاء لا يعبدُون في الحقيقة إلّا مال هذا العالم. إن هذه "الأسطورة المُذَهَّبة" ـ وهذا ما علينا قوله ـ لها نكهة ولكنها منسوجة من أجزاء ملمومة ومن المُحتمل جداً أنها من صُنع حكواتي أو قَصّاص من بين العامّة. إننا نتوفَّر على شواهد كثيرة حول وفاة ودفن ابن عربي (ولاسيّما شهادة مُعاصره أبو شامة)[221] وهي لا تشير إلى أيّ حادث عَرَضي من أيّ نوع. فشهادة اليونيني التي أَتَتْ فيما بعد، تذكر أن

(218) انظر: الجدول الزمني في **الملحق**.

(219) **الفُتُوحات**، ج4، ص723.

(220) في **نَفْح الطِّيب** تمّ ذِكر 28 ربيع الثاني، غير أن المصادر الأخرى، ومن بينها على الخُصوص أبو شامة الذي حضر دفن ابن عربي، تَذْكُر يوم 22 ربيع الثاني.

(221) **تراجم**، ص170.

ثلاثة أشخاص هم الذين قاموا بطُقُوس الدفن وهم : القاضي ابن زكي وعماد ابن النحّاس (336) وجمال الدين بن عبد الخالق[222]. نعرف الشخص الأول طبعاً؛ فلقد كان حامي ومُضيف ابن عربي. أما عماد الدين عبد اللّه بن حسن ابن النَّحّاس (ت. 654هـ) فقد كان، حسب ما يحكيه صاحب **التراجم**، "زاهداً، خَيّراً من كبار الناس ونُبلائهم[223]"، وهو أيضاً، حسب كتاب **الوافي**[224]، نقل إلى ابن عربي عَدَداً من الأحاديث، على الرُّغم من صَمَمِه[225]. والحال أنه ليست لدينا إلى حد الآن أية معلومات عن الشخص الثالث.

هُناك حكاية غريبة أُخرى نقلها القاري البغدادي، وربما أنه اختلقها وهي أن دمشق قد أقامت الحِداد ثلاثة أيام عند وفاة ابن عربي. يقول: "كان لجَنازته مَشْهُود ووقت مَسْعُود، وشيّعه صاحب دمشق راجلاً مع جُمْهور الأمراء والوزراء والعُلَماء والفقراء، ولم يبقَ بدمشق أحد إلّا شَيَّعه. وأغلقت أهل الأسواق دكاكينهم ثلاثة أيام تعزية له"[226]. أما أبو شامة الذي حضر شخصيّاً في تشييع جَنازة الشيخ الأكبر، فإنه لم يتخلّف عن ذِكْرها. غير أنّه اكتفى بأن يقول في احتشام "وكانت له جَنازة حَسنة"[227]. هُناك فِقْرة مؤثِّرة من كتاب **الفُتُوحات** تكشف لنا عن مُتَمَنّيات الشيخ الأكبر نفسه بلسانه. يقول: "فنسأل اللّه تعالى لنا ولإخواننا إذا جاء أجلُنا أن يكون المُصلّي علينا عبداً يكون الحقّ سَمْعَهُ وبَصَرَهُ ولِسانَه[228] لنا ولإخواننا وأولادنا وآبائنا وأهلينا ومعارفنا وجميع

---

(222) انظر: **الوافي**، ج4، ص175.

(223) **تراجم**، ص189.

(224) **الوافي**، ج17، ص132.

(225) **الفُتُوحات**، ج4، ص524.

(226) **مناقب ابن عربي**، ص24.

(227) [يقول أبو شامة: "وفي الثاني والعشرين من ربيع الآخر توفّي بدمشق المحيي بن العربي، واسمه مُحَمّد بن عليّ بن مُحَمّد بن العربي .... قرأته من خَطّه ... ودُفِن بمقبرة القاضي مُحيي الدين بجبل قاسيون، حضرت الصلاة عليه بجامع دمشق يوم الجمعة... وكانت له جَنازة حَسَنة". **تراجم**، ص170. المترجم].

(228) هذه العِبارة تُلَمِّح إلى حديث قُدْسي ذَكَره ابن عربي كثيراً (البُخاري، **التواضُع**) وهو يدلّ عند الشيخ الأكبر على "الهُوية القُصوى" - هُوية الحقّ والخلق (انظر: **الفُتُوحات**، ج1، ص406؛ ج3، ص68؛ ج4، ص20، 24، 30) وهي الهُوية التي يُحققها الأولياء =

المسلمين من الجنّ والإنس"[229].

عندما يتمّ الدُّعاء، فإن الإجابة المَفْروضة على الشهود هي آمين. إن هذه أيضاً إجابتنا، كما أنها بلا شك الإجابة التي يُهَمْهِمُ بها، جيلاً بعد جيل القُرَّاءُ المَفْتُونون بالشيخ الأكبر والمُعترفون بأفضاله عليهم.

= عن طريق التقرُّب إلى اللَّه بالنوافل؛ فالحقّ يُدرَك في هذا المقام بأنه هو وجود العبد الذي كان في كلّ الأبدية ce qu'il était de toute éternité-؛ انظر: بهذا الصَّدد كتاب **المَوقِف** 132 في **الكتابات الرُّوحية** للأمير عبد القادر الجزائري (ص94-98).

(229) **الفُتُوحات**، ج1، ص530.



الخاتمة

تحدَّث ابن عربي في بداية كتاب **دِيوان المَعارِف**[1] عن الواقعة الغريبة التي كانت في أصل هذا المُصنّف الصغير غير المطبوع من القصائد. يقول: "رأيتُ في الواقعة مَلَكاً جاءني بقطعة نُور بيضاء كأنها قطعة نُور الشمس. فقلت: "ما هذه؟" فقيل لي سُورة الشُّعَراء [...][2] فأحسَسْتُ شعرة انبعثْت من صدري إلى حَلْقي إلى فمي، حَيَوان لها رأس ولِسان وعَيْنان وشَفَتان. فامتدّت من فمي إلى أن ضربت برأسها الأُفقين أفق المَشْرِق والمَغْرِب. ثم انقبضت إلى صدري فعلمتُ أن كلامي يبلغ المَشْرِق والمَغْرِب".

ولقد حصل ذلك؛ إذ إنه عبر القُرون التي تَلَتْ وفاته لم يتوقَّف تعليم الشيخ الأكبر عن التوسُّع والانتشار، وغالباً ما يتمّ ذلك بإسهاب وبسرّيّة، واصلاً إلى الأصقاع الأكثر بُعداً كي يُعانق في الأخير المَشْرِق والمَغْرِب: سورية، مصر، أفريقيا الشمالية، إيران، تركيا، الهند، أندونيسيا، الصين. فلا واحدة من هذه البُلدان لا نكتشف فيها، في لحظة مُعطاة، تسرُّبَ مذهب ابن عربي إليها، بصورة أو بأخرى.

إن هذه البَصْمة مُشاهَدة بسهولة أكبر في الأدب الصُّوفي؛ فلقد أثار المَتْن الأَكْبَري الضَّخم (339) شُروحاً وتَعاليقَ لا تُحصى، ساهمت بشكل واسع في تعرُّف الناس على كتابات ابن عربي حتى فيما وراء حدود العالَم العربي. إن الجَرْد الذي قام به عثمان يحيى[3] -وهو جرد غير كامل- لمائة وعشرين شَرْحاً

---

(1) **ديوان المعارف**، مخطوط، فاتح 5322 ,..f 214. [لقد تمّ نشر هذا المخطوط في **أخبار الأدب**، 30 مايو/أيار 1999 من طرف جعفر الكنسوسي نزيل مَرّاكش. المترجم].

(2) كلمة غير واضحة [إنها كلمة "فابتلعتُها". المترجم].

(3) **مؤلّفات ابن عربي، تاريخها وتصنيفها**، R.G n150.

لكتاب **فُصُوص الحِكَم** له دلالة عميقة في هذا المنظور. فلقد كُتب العدد الكبير من هذه الشُّروح من طرف الفُرْس ـ سُنّة وشيعة ـ باللغة العربية تارةً وباللغة الفارسية تارةً أخرى، وسِتّة من هذه الشُّرُوح كُتبت باللغة التركية. كما توجد نُصُوص أخرى مُستوحاة من المَذْهَب الأَكْبَري مكتوبة نَثْراً أو شِعْراً باللُّغات المَحَلِّية للأُمَّة: بالأُردية[4] urdu، بالماليزية[5] malais ومن المُحْتَمَل أيضاً بالصينية[6] (لكن المأسوف عليه جوزيف فليتشر لم يُثْبِت لنا هذا قبل وفاته). إن وقْع أو تأثير عمل الشيخ الأكبر وفكره كبير، بحيث إنه حتى خارج أولئك الذين شكّلوا المدرسة الأكبرية بالمعنى الدقيق stricto sensu (القُونَوي، الجَندي، القاشاني، القيصري، أو الجامي، النابُلُسي، وعبد القادر فيما بعد)[7] نَجِدُ

---

(4) إننا نجد عدداً من الأقوال [بهذه اللغة] أو الإحالات عند آن ماري شيمل في كتابها *Mystical Dimensions of Islam*, Chapel Hill, 1975 (**الأبعاد الصُّوفيّة للإسلام**). طبعاً إن الأعمال المكتوبة بالعربية والفارسية - وعلى رأسها كتب أحمد سِرْهِنْدي والشاه وَلِيّ اللّه الدِّهْلوي – هي التي لعبت الدور الأكبر في انتشار مذهب ابن عربي. وحول أحمد سرهندي وعلاقته بابن عربي - الذي يتمّ تصوره خطأً من طَرَف المُؤلّفين الهنود المُعاصرين وكأنه هو ابن تَيْمِيَّة وقد بُعِث redivivus –، عن كتابه عن ابن عربي، انظر أطروحة Y. Friedmann, *Shaykh Aḥmad Sirhindi*, Montreal et Londres, 1971.؛ وحول شاه وَلِيّ اللّه، انظر: دراسة السَّيد أطهر عبّاس الرِّزْڤي Saiyd Athar Abbas Rizvi, *Shah Walī Allah and His Times*, Canberra, 1981، وهي دراسة تاريخية أكثر من كونها مَذْهبية؛ وكذلك مقال عبد الحقّ الأنصاري «Shāh Waliy Allāh Attempts to Revise Waḥdat al-Wujūd», *Islamic Quaterly*, vol XXVIII, n 3, pp.150-164.

(5) نحن مدينون للأستاذ نقيب العَطّاس على الخصوص في كونه قام ببحث عن المصادر الماليزية التي تُبيِّن أهمّيّة التأثير الذي مارسه ابن عربي، وكشف عن رحابة أو اتساع المُناقشات التي أثارها تأويل كتاباته. انظر: على الخصوص, *The Mysticism of Hamza al-Fansūrī*, Kuala Lumpur, 1970, *Ranīrī and the wujūdiyyah of 17th Acheh*, Kuala lampur, 1966.

(6) على كل حال، إننا نعلم (وهذا ما قاله لي ميشيل شودكيفيتش) أنه حتى بعد الثورة الثقافية بقي كتاب **الفُتُوحات المَكيّة** موجوداً في المسجد الوحيد في بكين الذي ظلّ مفتوحاً خلال هذه الفترة المُضطربة.

(7) حول المدرسة الأكبرية وخُصوصاً حول التطوُّرات التي عرفتها هذه المدرسة في العالَم الإسلامي الناطق باللغة الفارسية، نُحيل القارئ إلى الدراسة الرائعة التي قام بها جيمس موريس James Morris تحتَ عنوان: «Ibn 'Arabī and his Interpreters», *Journal of the American Oriental Society*, vol. CVI (1986) n 3 et 4 et vol CVII (1987) n 1. =

مؤلِّفين آخرين في التصوُّف، أَتَوا فيما بعد، واستعملوا اصطلاحاته التقنية، واستعاروا المَفاهيم الرئيسة لمَذْهبه، وفَصَّلوا القول في عدد كبير من أُطروحاته[8]، من دون أن يكون لهم عِلْم بذلك في بعض الأحيان.

إن تأثير أو وقع ابن عربي على التصوُّف لم يُمارَس فقط على المُسْتوى المَذْهبي؛ فالسِّلْسِلات التي نجدُها مثلاً عند مُرتضى الزَّبيدي[9] وأيضاً في **السَّلْسَبيل المُعِين**[10] للسَّنُوسي تشهد على نقل الخِرْقة الأكْبرية جِيلاً بعد جِيل؛ فهذه الخِرْقة تابعت مسيرها بلا توقُّف من سورية حيث توفّي الشيخ الأكبر سنة 638، مروراً ببلاد فارس، كي تنبعثَ من جديد في الغرب الإسلامي، في القرن التاسع عشر في شخص الأمير عبد القادر[11]، وهي تستمرّ في الانتقال اليوم في كلّ مكان تقريباً من العالم الإسلامي.

لقد قُرئت أعمال الشيخ الأكبر بِغَزَارة، وتمّ شَرْحُها والتفكير فيها، وحظي هو بالاحترام والإجلال، وخلّف تركةً استثنائية هي في عيون مُريديه ليست مُجَرَّد علامة على عَبْقرية خِصْبة، وإنما هي دليل على قُدرة رُوحانية طُلب منه أن يمارسها على أولياء الأمة المُحَمَّدية. لكن هُناك ما هو أكثر من ذلك؛ فالذي قرأ

= فيه نجد مُلاحظات قيّمة حول الأشكال الخاصة من التعبير (المُتأثّرة بعلم الكلام وبفلسفة ابن سينا) التي أعطت، عند القُونَوي ومُريديه؛ للمذهب الأكبري نَبْرة مُختلفة عن تلك التي طبعت كتابات ابن عربي، الذي عنده لا تنفصل «الحرارة» عن «النور» أبداً.

(8) إن دراسة منظّمة للمخطوطات الإسلامية في أفريقيا السوداء تفرض نفسها بصورة أساسية؛ فتأثير ابن عربي والإحالات الواضحة إلى كُتُبه هي أمور ظاهرة بسهولة في عدد مُهِمّ من الكُتُب المنشورة، كتابات الحاجّ عُمَر على الخصوص. غير أنه يبدو أن هُناك تفضيلاً للتلاخيص المُبسَّطة والمُخَفَّفة - لاسيّما **تلاخيص الشَّعراني** - على كتابات ابن عربي نفسها.

(9) مُرْتَضَى الزَّبيدي، **عِقْد الجَوْهر الثَّمِين**، (انظر: الأُوَيْسِيّة؛ ابن العَرّاق)؛ **وإتْحاف الأصْفياء** (انظر: الحاتِميّة، الصَّدْرِيّة).

(10) **السَّلْسَبيل المُعِين في الطَّرائِق الأربعين**، على هامش طبعة **المَسائل العَشْر**، القاهرة، 1353هـ، ص70-72.

(11) حول هذا الموضوع انظر: الأمير عبد القادر *Ecrits spirituels*، «المقدِّمة»، في هذه «المُقدِّمة»، قدّم لنا ميشيل شودكيفيتش مُؤَشِّرات حول بعض طُرُق نقل الخِرْقة الأكبرية حتى يومنا هذا. انظر أيضاً: رسالتنا باللغة العربية: **الأمير عبد القادر والخِرْقة الأكبرية**، باريس 4، 1980.

ابن عربي يعلم جيّداً أن الأُمّة التي قال عنها مُحَمَّد [صلّى اللّه عليه وسلّم] بأنه شَفِيعَها عند اللّه يوم القِيامة، هي أُمّة لا تنحصر في الجَماعة الإسلامية المَعْروفة تاريخيًّا، وإنما تشمل جميع البشر[12]؛ فَمِمّا لا يقبل التصوُّر بالنسبة لابن عربي أن يتقلَّص شُعاع بَرَكَتِه على المُسْلِمين فقط stricto sensu. إن ابن عربي كَوارِثٍ أعلى لذاك الذي أُرسل "رحمةً للعالمين" لا يكفيه أن يكون مَنْبع إلهام للأَوْلياء، ومَنْبع مَعْرِفة للعارفين، وإنما يُريد أن يكون مَنْبع أمل لجميع المَخْلُوقات. يقول: "واللّهِ ما أنا، بحَمْدِ اللّه، مِمَّن يحب التشفّي والانتقام من عِباد اللّه بل خلقني اللّه رَحْمَةً وجعلني وارِث رَحْمةٍ لِمن قيل له ﴿وَمَآ أَرْسَلْنَٰكَ إِلَّا رَحْمَةً لِّلْعَٰلَمِينَ﴾ [الأنبيَاء: 107][13]". ويُؤكّد كذلك في رؤية أُرِيَها: "وجعل فيما خلق من الملائكة أربع حَمَلة تحمل العَرْش من الأربع القوائم الذي هو العَرْش عليها [...] وجعل أركانه مُتفاضلة في الرُّتبة فأنزلني في أفضلها وجعلني من جُمْلة حَمَلَته، فإن اللّه وإن خلق مَلائكته يحملون العَرْش، فإن له من الصنف الإنساني أيضاً صوراً تَحْمِل العَرْش، الذي هو مُستوى الرحمان، أنا منهم، والقائمة التي هي أفضل قوائمه هي لنا، وهي خِزانة الرَّحْمة. فجعلني رَحِيماً مُطلقاً"[14].

لقد أراد بعض المُفَسِّرين لعمل ابن عربي، مُسلمين أو غير مُسلمين، مَشارقة أو مَغاربة، أن لا يَرى فيه إلّا بناءً ميتافيزيقيّاً نابغاً، وأَخْفَوا هذا البُعد الأساسي للعالمية والأَرْيَحِيّة التي تطبع شخصه وعمله بدون أن يَقِيسوا خُطورة

(12) نص الحديث هو: "شفاعتي لأهل الكبائر من أُمّتي". انظر: التِّرْمَذي، **القِيامة**، 11؛ ابن ماجه، **الزُّهد**؛ الحلّاج، الذي لم يفهم المعنى الحقيقي للفظة "أُمتي" قد أعاب على النَّبيّ استبعاده الجَماعات غير الإسلامية من شَفاعته. ينبغي أن نُسَجِّل بهذا الصدد أن إسماعيل حَقّي يذكر في كتابه **رُوح البَيان** نصًّا لابن عربي، لم نعثر عليه حتى اليوم، والذي بحسبه أن واحدة من أسباب اجتماع الأنبياء في [رؤيا] قُرْطُبة سنة 586 قد ارتبط بخطأ الحلّاج، حيث أَتَوا ليشفعوا عند مُحَمّد [صلّى اللّه عليه وسلّم]. انظر: بهذا الصدد: *Le Sceau des saints*, pp.166-167.

(13) **الفُتُوحات**، ج4، ص163. [يقول: "فما أعظم رَحْمة اللّه بعباده وهم لا يَشْعرون، بل رأيت جماعة ممن يتنازعون في اتِّساع رَحْمة اللّه وأنها مقصورة على طائفة خاصة فحجروا وضيّقوا ما وَسَّع اللّه [...] ولكن أبى اللّه إلّا شُمُولَ الرَّحْمة. فمِنّا من يأخذها بطريق الوجوب وهم الذين يَتَّقُون ويأتون الزَّكاة الذين يُؤمنون ويتَّبعون الرسول النَّبيّ الأُمّي، ومِنّا من يأخذها بطريق الامتنان من عَيْن المِنّة والفَضْل الإلٰهي"، نفسه. المترجم].

(14) **الفُتُوحات**، ج3، ص431.

هذا البَتْر الذي أنزلوه على الإرث الأكْبَري. يقول: "ولقد أشهدني الحقّ في سِرّي في واقعة وقال لي: "بلّغ عِبادي ما عايَنْتَهُ من كَرَمي" [. . .] فما لعبادي يَقْنَطون من رَحْمتي ورَحْمتي وَسِعَت كلَّ شيء؟"[15]. تُعطِي لازمة الرَّحْمة الإلٰهية، التي تتَّسع لتشمل كلّ الكائنات، لأعمال ابن عربي، خاتم الوَلاية المُحَمَّدية، خاصِّيَّتها المُهَيمِنة، خاصِّيَّة شُمُول رِسالة أمل عالمية، خاصّيّة تذكير مُستحوذ على أنّ الرَّحْمَة ستكون لها الكلمة الأخيرة. لأن الناس جميعاً، عرفوا ذلك أم لم يعرفوه، لا يَعبدون إلّا اللّه، ولأن نَفَس الرَّحمان هو الذي أتى بهم إلى الوجود العَيْني، ولأن كلّ واحد منهم فيه أَثَر وجه من وجوه الواحد التي لا تتناهى كَثْرة. إنهم إلى السعادة الخالدة منذ الأزل سائرون. إن ابن عربي - رسول الرحمة الإلٰهية - يريد أن يكون كذلك أداة لها: إنه رسولها في هذا العالم الدُّنْيوي بشهادة الوَلاية؛ رسالة لم يُطفئ مَوْتُه نتائجَها أو آثارَها، وسيكون كذلك في العالم الآخر لأنه قد وُعِد بأن يكون شفيعاً يوم القِيامة لجميع أولئك الذين بلغهم بصره[16].

(15) **الفُتُوحات**، ج1، ص708.

(16) **الفُتُوحات**، ج1، ص617. ["ووعدني بالشفاعة يوم القيامة فيمن أدركه بصري ممن أعرف ومن لا أعرف". نفسه. المترجم]. بصدد هذا الموضوع، انظر: الفصل الثالث من عملنا هذا.

1

الجدول الزمني لحياة ابن عربي

السنة	المكان	المراجع	وقائع مُتعلقة بسيرة ابن عربي	حوادث تاريخية
17 رمضان 560/ 1165	مُرسية	الوافي، ج4، ص178؛ نَفْح، ج2، ص163	ولادة ابن عربي ليلة الإثنين	وفاة عبد القادر الجِيلاني
567/ 1171				مقتل ابن مَرْدَنِيش سُلطان لِفانت Levante صلاح الدين يخلع الخليفة الفاطمي بالقاهرة
568/ 1172	إشبيلية	نَفْح، ج2، ص162،	استقرار أسرته بإشبيلية	
575/ 1180	قُرْطبة	الفصل الثاني من كتابنا هذا	في هذه الفترة يلتقي مع الفيلسوف ابن رشد	بداية حكم الخليفة الناصر
578/ 1182	إشبيلية	الفُتُوحات، ج1، ص331	قراءة القُرآن على يد الشيخ أبي بكر بن صَاف اللَّخمي	
580/ 1184	الأندلس	الفُتُوحات، ج2، ص425، والفصل الثاني من هذا الكتاب	ابن عربي يشرع في ممارسة السلوك بتوجيه من الشيخ العُرَيْبي	بداية حكم يعقوب المَنْصور المُوحِّدي
583/ 1187				صلاح الدين يسترجع القدس
586/ 1190	قُرْطبة	فُصُوص الحِكَم، ج1، ص110	واقعة رؤيا جميع الأنبياء	الحرب الصليبية الثالثة 3ème croisade
586/ 1190	إشبيلية	الفُتُوحات، ج4، ص156	ابن عربي يتلقى الآية ﴿قُلْ إِن كَانَ ءَابَآؤُكُمْ﴾ [التَّوبة: 24] في مقبرة بإشبيلية	بارباروس يستولي على قونية
-	-	الفُتُوحات، ج4، ص162	ابن عربي يتلقى الآية ﴿إِنَّمَا يَسْتَجِيبُ ٱلَّذِينَ يَسْمَعُونَ﴾ [الأنعام: 36]	الموحّدون يوقعون على هُدْنة مع القشتاليين

السنة	المكان	المراجع	وقائع مُتعلقة بسيرة ابن عربي	حوادث تاريخية
-	-	الفُتُوحات، ج2، ص7	لقاء مع موسى السَّدْراني تلميذ أبي مَدْيَن وواحد من الأبدال السبعة	
-	إشبيلية	الفُتُوحات، ج4، ص476	رؤيا مُتعلقة بالحديث "حاسِبوا أنفسكم قبل أن تُحاسَبوا"	
-	الأندلس	الفُتُوحات، ج2، ص8	لقاء تربوي مع شخص من طائفة "الحَوارِيِّين"	
-	الأندلس	الفُتُوحات، ج1، ص616؛ ج2، ص475، 682	ابن عربي يتردد على الشيخ أبي يعقوب الكُومي	
586/ 1190	مَرْشانة	الفُتُوحات، ج1، ص277	لقاء مع عبد المجيد بن سَلَمة، خطيب مَرْشانة	
-	إشبيلية	الفُتُوحات، ج2، ص187	لقاء مع يوسف المُغاوِر أحد البكّائين ومع علي السَّلَوِي "من أهل الضَّحك"	
586/ 1190	الأندلس	الفُتُوحات، ج2، ص371	ابن عربي يشترك في نقاش مع فيلسوف يُنكر خرق العوائد والكرامات	
587/ 1191				إعدام السُّهْرَوَرْدِي
589/ 1193	الجزيرة الخضراء	الجَندي، شرح فُصُوص الحِكَم، ص220	ابن عربي يرى في الواقعة قدره ومصيره	وفاة صلاح الدين
-	-	الفُتُوحات، ج1، ص617	لقاء مع الشيخ ابن طريف تلميذ الشيخ أبي الربيع المالَقي	
رَمَضان 589/ 1193	سَبْتة	الفُتُوحات، ج1، ص32	ابن عربي يتابع دُروس المُحدِّث أبي عبد الله الحَجَري	
590/ 1194	تِلِمْسان	الفُتُوحات، ج4، ص66، ص498	رؤيا أنّبه فيها النّبيّ عن موقفه اتجاه أبي عبد الله الطَّرْسُوسي	القَشتاليون يُهاجمون منطقة إشبيلية

السنة	المكان	المراجع	وقائع مُتعلقة بسيرة ابن عربي	حوادث تاريخية
-	-	الفُتُوحات، ج1، ص379	لقاء مع الشاعر أبي يزيد الفَزازي	
-	تونس	الفُتُوحات، ج1، ص9	التردد على الشيخ عبد العزيز المَهْدَوي	
-	-	الفُتُوحات، ج4، ص129	لقاء مع ولد ابن قسّيّ	
-	-	ديوان، ص332	ابن عربي يعرف بأنه وارث العلم المُحَمَّدي	
-	-	الفُتُوحات، ج3، ص224	ابن عربي يصل إلى "أرض الحقيقة"	
-	-	الفُتُوحات، ج1، ص186، وانظر: الفصل 4 من كتابنا هذا	اللقاء الثاني مع الخَضِر	
-	-	الفُتُوحات، ج3، ص338	ابن عربي عمِل أبياتاً من الشعر في الجامع الكبير بتونس	
-	إشبيلية	الفُتُوحات، ج3، ص338	ينطلق إلى إشبيلية فيكتشف عند وصوله إليها أن شخصاً من "رجال الغيب" قد أذاع هذه الأبيات	
-	إشبيلية	الفُتُوحات، ج1، ص222، والفصل 5 من كتابنا هذا	وفاة والد ابن عربي	
-	في نواحي رُوطه	الفُتُوحات، ج1، ص186 والفصل 5 من كتابنا هذا	اللقاء الثالث مع الخَضِر	
-	إشبيلية	«مُقدِّمة» كتاب المشاهد	تقييد كتاب المشاهد القدسية	
591/ 1195	فاس	الدُرَّة الفاخرة، رقم3	يذهب ابن عربي إلى فاس من أجل تزويج أخته	

السنة	المكان	المراجع	وقائع مُتعلقة بسيرة ابن عربي	حوادث تاريخية
-	-	الفُتُوحات، ج3، ص140	ابن عربي يدخل "منزل بَيْعة النَّباتِ مع القطب"	
-	-	الفُتُوحات، ج3، ص186-187	ابن عربي يدخل للمرة الأولى إلى "منزل النور"	
-	-	الفُتُوحات، ج4، ص220؛ ج3، ص140	التنبؤ بانتصار الموحّدين في معركة الأَرْك	انتصار الموحّدين في معركة الأَرْك
591/ 1195	-	الفُتُوحات، ج4، ص541	لقاء مع مُحَمَّد بن قاسم التميمي الذي نقل إليه أخباراً عن أولياء فاس	
592/ 1196	إشبيلية	الفُتُوحات، ج1، ص32	سمع الأحاديث عن أحمد بن مُحَمَّد بن العربي من ذُرِّيّة القاضي ابن العربي	يعقوب المَنْصور على مشارف مدريد
-	-	كتاب نسب الخِرْقَة	عبد الرحمان بن عليّ القَسْطَلّاني يُلبس الخِرْقَة لابن عربي	
593/ 1196-97	فاس	الفُتُوحات، ج4، ص153	مشاهدة جميع مواقف يوم القيامة	هُدنة من عشر سنوات بين يعقوب المَنْصور وألْفُونس الثامن حاكم قَشْتالة
593/ 1196-97	-	الفُتُوحات، ج1، ص491؛ ج2، ص486	ابن عربي يدخل "منزل النور" للمرة الثانية ويصبح "وجهاً بلا قفا"	
-	-	الفُتُوحات، ج4، ص76	اللقاء بقطب الزمان	
-	-	الفُتُوحات، ج4، ص503؛ ج1، ص244	اللقاء مع مُحَمَّد بن قاسم التميمي من جديد	
594/ 1197-98	-	الفُتُوحات، ج3، ص345-350؛ كتاب الإسراء	مِعْراج ابن عربي وتقييد كتاب الإسراء	وفاة أبي مَدْيَن

السنة	المكان	المراجع	وقائع مُتعلقة بسيرة ابن عربي	حوادث تاريخية
-	-	ديوان، ص333-337	ابن عربي يعلم بأنه خاتم الوَلاية المُحَمَّدية	
-	-	كتاب نسب الْخِرْقَة	ابن عربي يتلقى الْخِرْقَة من مُحَمَّد بن قاسم التميمي	
594/ 1197-98	فاس	الفُتُوحات، ج2، ص348	ابن عربي يُذيع سرًّا من الأسرار، فعاتبه اللَّه على ذلك، وأخبره بأنه قد سلّه من صدورهم	
	سَبتة			
-	فاس	-	ابن عربي يُسافر إلى فاس مع تلميذه الحَبَشي ليرى ما ذُكِر له	
595/ 1198-99	رُنْدة	كتاب الكُتُب، ص9	لقاء مع مُحَمَّد بن أشرف الرُّنْدي أحد الأبدال السبعة	وفاة يعقوب المَنْصور
-	إشبيلية	-	ابن عربي يُوَدِّع شيوخه الإشبيليين	
-	قُرْطبة	الفُتُوحات، ج1، ص154	حضور دفن ابن رشد	وفاة ابن رشد
-	غَرْناطة	الفُتُوحات، ج4، ص9؛ ج1، ص187	لقاء مع الشيخ عبد الله الشَّكّاز	العادل سلطان دمشق
-	مُرْسية	كتاب الكتب، ص10	ابن عربي يودّع ابن سَيْدَبُون	
رَمَضان 595/ 1199	ألْمَرية	الفُتُوحات، ج1، ص334؛ ج4، ص263، و«مقدّمة» مواقع النجوم	تقييد كتاب مواقع النجوم في أحد عشر يوماً، إهداء للحَبَشي	
597/ 1200	سَلا	رُوح القُدس، 82	ابن عربي يودع الشيخ الكُومي	وفاة ابن الجَوْزي
مُحَرَّم 597/	إيجيسَل	الفُتُوحات، ج2، ص261	ابن عربي يصل إلى "مقام القُرْبة"	المجاعة الرهيبة في مصر

السنة	المكان	المراجع	وقائع مُتعلقة بسيرة ابن عربي	حوادث تاريخية
597/ 1200-01	مَرّاكش	الفُتُوحات، ج2، ص436	واقعة العرش التي أُمِر فيها بمرافقة مُحَمَّد الحَصّار معه إلى الشرق	زلزال حصل في سورية
597/ 1200-01	فاس	الفُتُوحات، ج2، ص436	لقاء مع مُحَمَّد الحَصّار	فيضان الوادي الكبير
-	بِجاية	حِلْية الأبدال، ص8	ابن عربي يُضيف فصلاً مُتعلّقاً بالقلب في نسخة مواقع النجوم	
-	بِجاية	كتاب الباء، ص11؛ كتاب الكُتُب، ص49	ابن عربي يرى نفسه قد تزوج بنجوم السماء وحروف الهجاء	
598/ 1201	تونس	الفُتُوحات، ج1، ص98	ابن عربي يتردد على الشيخ عبد العزيز المَهْدَوي	
-	-	الفُتُوحات، ج1، ص667	يُساق إلى ابن عربي لَوْح من ذهب الكَعْبَة	
-	-	الفُتُوحات، ج1، ص98؛ رُوح القُدس، رقم 9	ابن عربي يترك الغرب نهائيًا متّجهاً إلى الشرق	
رَمَضان 598/ 1202	القاهرة	رُوح القُدس، رقم9، و10	يلتقي ابن عربي ثانيةً بمُحَمَّد الخَيّاط وأخيه أحمد الحَريري (أو الحَرّار)	
598/ 1202	الخليل	الفُتُوحات، ج1، ص10	ابن عربي في ضيافة قبر إبراهيم	
598/ 1202	القدس	-	ابن عربي يصلّي في المسجد الأقصى	
-	المدينة	-	زيارة قبر الرسول	
598/ 1202	مكة	خطبة الفُتُوحات	ابن عربي يرى نفسه خاتماً للوَلاية المُحَمَّدية	
-	-	الفُتُوحات، ج1، ص47-51	لقاء مع الفتى الفائت الذي أملى عليه الأسرار الروحانية المسطرة في الفُتُوحات	

السنة	المكان	المراجع	وقائع مُتعلقة بسيرة ابن عربي	حوادث تاريخية
		-«مقدّمة» تُرْجُمان	قيام علاقة متينة بينه وبين إمام ضريح إبراهيم أبي شجاع بن رُسْتَم وبنته نظام التي ألهمته تقييد تُرْجُمان الأشواق	
599/ 1202-03	-	-كتاب نسب الخِرْقة	لباس الخِرْقة من يونس ابن يحيى الهاشمي	
	-	-الفُتُوحات، ج1، ص318-319	رؤية الكعبة من لَبِنات الذهب والفضة	
	-	-الفُتُوحات، ج1، ص638؛ ج2، ص15	الاتصال بروح ابن هارون الرشيد	
-	-	الفُتُوحات، ج1، ص603؛ ج2، ص262	لقاء مع موسى القُرْطَبي مُحدّث الحَرَم	
-	-	مؤلّفات ابن عربي R.G، 480 و«مقدّمة» كتاب مِشكاة الأنوار	تقييد مِشكاة الأنوار	الملك العادل يتلقّى تولية الفتوة
12 جُمَادى الأولى 599/ 1203	الطائف	«مقدّمة» حلية الأبدال	ابن عربي يُستضاف بجوار قبر عبد الله بن العبّاس، وتقييد حلية الأبدال	
رَبيع الأوّل 600/ نوفمبر 1203	مكة	«مقدّمة» و«خاتمة» كتاب رُوح القُدس، مؤلفات ابن عربي 630 السَّمَاع رقم 4	تقييد كتاب رُوح القُدس وقراءته على سبعة عشر مُريداً من بينهم الحَبَشي ووالد القُونَوي	
600/ 2003-2004	مكة	«مقدّمة» تاج الرسائل الفُتُوحات، 1، 700-701	جدال مع الكعبة وتقييد كتاب تاج الرسائل	الصليبيون يستولون على القسطنطينية
24 ذو الحِجّة 600/ 1204	مكة	مؤلّفات ابن عربي، 736، السَّمَاع رقم 1	قراءة تاج الرسائل أمام الحَبَشي ووالد القُونَوي	

السنة	المكان	المراجع	وقائع مُتعلقة بسيرة ابن عربي	حوادث تاريخية
601/ 1204	المدينة	الفُتُوحات ج4، ص193	زيارة قبر الرسول	وفاة ابن مَيْمُون، نشوب حريق دمّر قصر الخليفة ببغداد. الفَرَنجة يهاجمون حماه ويسترجعون شَدُونة Sidon
601/ 1204	القدس	مؤلّفات ابن عربي، 26، 68، 169، 205	تقييد كتاب الجلالة، كتاب الأزل كتاب الألِف، كتاب الهُو	
601/ 1204-1205	بغداد	مؤلّفات ابن عربي، 639، السَّمَاع رقم 1، ورقم 5	قراءة رُوح القُدس على ابن سُكَيْنة. ابن عربي يتوجّه نحو الأناضول برفقة والد القُونَوي	
601/ 1204-1205	المَوْصِل	مُحاضرة الأبْرار، ج1، ص7؛ ج2، ص184؛ الفُتُوحات، ج3، ص17	لقاء مع ثابت بن عنتر معلِّم القرآن	
-	-	مؤلّفات ابن عربي، 762	تقييد كتاب التَّنزُّلات المَوْصِلية	
601/ 1204-1205	المَوْصِل	مُحاضرة الأبْرار، ج1، ص237؛ ج2، ص240، 259؛ الفُتُوحات، ج4، ص490	ابن عربي يستفيد أحاديث من أحمد بن مسعود المَوْصِلي	
-	-	كتاب نسب الخِرْقة	ابن عربي يلبس الخِرْقة الخَضِريّة من عليّ بن الجامي تلميذ قضيب البان	
29 رَمَضان 601/ 1205	-	مؤلّفات ابن عربي، 639، السماع رقم 7	قراءة الخِرْقة على تسعة مُريدين من بينهم الحَبَشي ووالد القُونَوي	
602/ 1205	قُونية	مؤلّفات ابن عربي، 28، 33، 78	تقييد رسالة الأنوار، كتاب العَظَمة، كتاب الأمر المُحْكَم	جنكيز خان يصل إلى النهر الأصفر

السنة	المكان	المراجع	وقائع مُتعلقة بسيرة ابن عربي	حوادث تاريخية
صَفَر 602/ 1205	قُونية	كتاب **الأمر المُحْكَم**، ترجمة بلاثيوس، ص236	لقاء مع الشيخ أوحد الدين كِرْماني	
602/ 1205	دمشق	**الفُتُوحات**، ج1، ص250 والفصل 9 من كتابنا هذا	لقاء مع مسعود الحَبَشي، واحد من "البهاليل"	
602/ 1205-06	القدس	**مؤلّفات ابن عربي**، 297، 511، 548	تقييد كتاب **العقد**، كتاب **النُّقَباء**، كتاب **المُقْنِع**	
الأربعاء 14 شوّال 602/ 1206	الخليل	**مؤلّفات ابن عربي**، 834	تقييد كتاب اليقين	
19 شَوّال 603/ 1207	القاهرة	سماع رقم 9 لكتاب **رُوح القُدس**	قراءة هذا الكتاب أمام مستمعين من بينهم الحَبَشي، وابن سَوْدَكين، والحريري (أو الحَرّار)	اعتراف الأتراك والمغول بجنكيز خان إمبراطوراً عليهم
603/ 1207	المشرق	**مؤلّفات ابن عربي**، 117، 412	تقييد كتاب **منزل المنازل الفَهْوَانية**، وكتاب **الجواب المستقيم عمّا سأل عنه التِّرمِذي الحكيم**	
604/ 1207-08	مكة	**الفُتُوحات**، ج2، ص376، 407	لقاء مع أبي شُجاع بن رُسْتَم إمام مقام إبراهيم	الخليفة يرسل السُّهْرَوَرْدي إلى دمشق
-	-	كتاب **المُبشرات** f91b	رؤية النّبيّ بصدد الرُّقعتين بعد الطواف	
606/ 1209	حلب	**مؤلّفات ابن عربي**، 738، **السَّمَاع** رقم 2	قراءة كتاب التجليات	الملك الظاهر يعيد بناء قلعة حلب
شَوّال 606/ 1210	المشرق	**نَفْح الطِّيب**، ج2، 175	ابن عربي يدرس **صحيح مُسْلِم** مع أبي الحسن بن عليّ البِجائي	

السنة	المكان	المراجع	وقائع مُتعلقة بسيرة ابن عربي	حوادث تاريخية
608/ 1212	بغداد	المختصر...، ابن الدُّبَيْثي، طبعة بغداد، 1951، ص103	لقاء مع المؤرخ ابن الدُّبَيْثي (ت. 637هـ/ 1239م)	
11 رَمَضَان 608/ 1212	بغداد	المحاضرات 260,II الفتوحات، ج2، ص529-530	مشاهدة المَكْر الإلٰهي	
-609/ 1212،	-الشرق	الفُتُوحات، ج4، ص547	لقاء مع الملك السلجوقي كَيْكاوُوس	المسيحيون ينتصرون في معركة العُقاب
610/ 1213	حلب	«مقدّمة» شرح ابن سَوْدَكين لكتاب التجلّيات	قراءة شرح كتاب التجلّيات	
رَجَب، شَعْبان، رَمَضان 611: نهاية 1214 وبداية 1215	مكة	مقدمة تُرْجُمان الأشواق	تقييد كتاب تُرْجُمان الأشواق	جنكيز خان يستولي على بكين
611/ 1215	حلب	ذخائر الأعلاق، المقدمة	تقييد شرح كتاب تُرْجُمان الأشواق بطلب من الحَبَشي وابن سَوْدَكين	
رَمَضان 612/ 1216	سيواس	مُحاضرة الأبْرار، ج2، ص241	رؤيا انتصار كَيْكاوُوس في أنطاكية Antioche	وفاة الملك الظاهر، ملك حلب عند رجوعه من الحرب الصليبية الخامسة
نهاية رَمَضان 612	مَلَطْيه	مُحاضرة الأبْرار، ج2، ص241	ابن عربي يكتب إلى كَيْكاوُوس قصة هذه الرُّؤيا	
10 شَعْبان 1216، 613	مَلَطْيه	مؤلّفات ابن عربي، 736، السَّمَاع رقم 2	قراءة كتاب تاج الرسائل على عدد من المُريدين	
615/ 1218	-	السَّمَاع رقم 3 لروح القدس	قراءة رُوح القُدس على عدد من المُريدين	وفاة الملك العادل وكَيْكاوُوس. والمُعَظَّم ملكاً على دمشق
10 صَفَر 1218، 615	-	نهاية كتاب الاصْطِلاحات	تقيد كتاب اصْطِلاحات الصوفية	

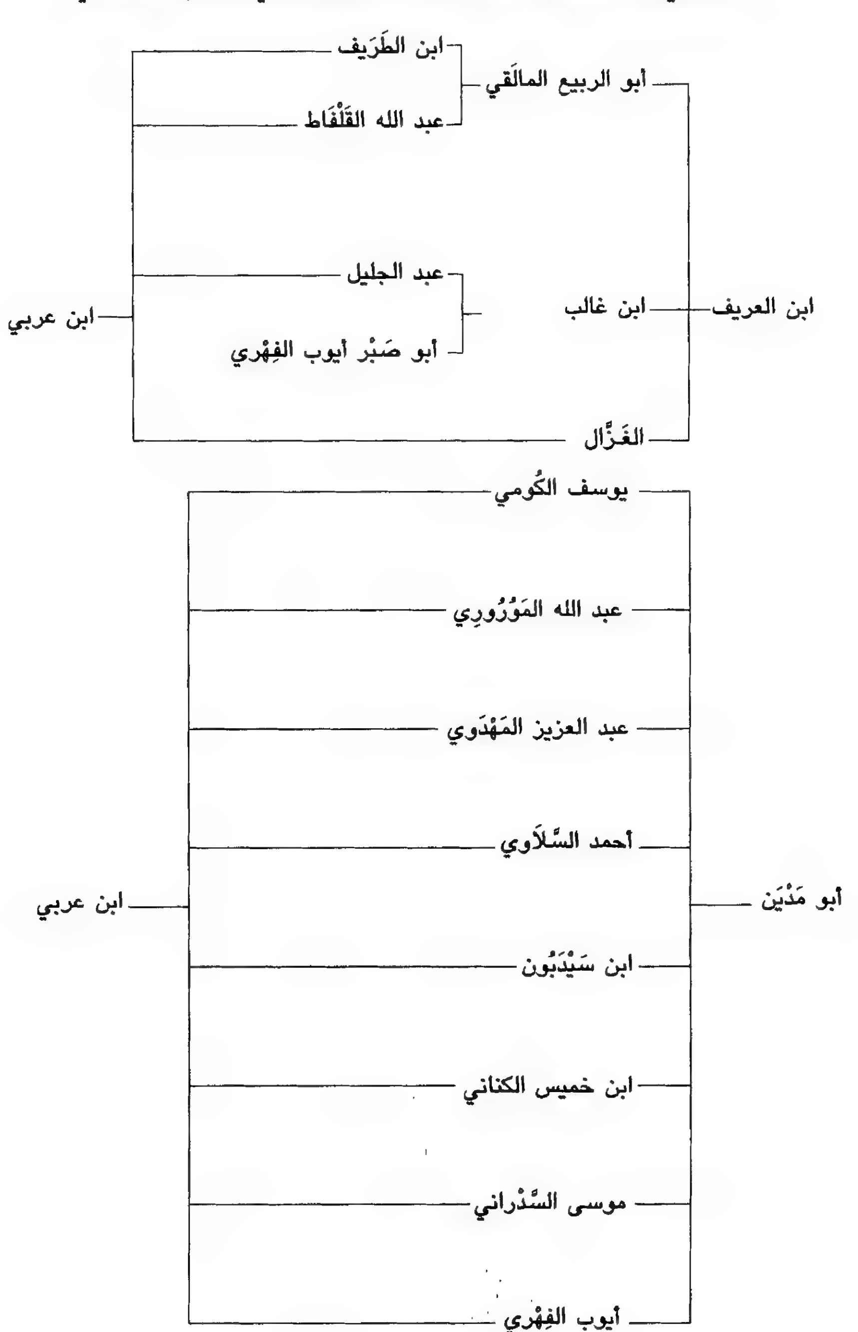
السنة	المكان	المراجع	وقائع مُتعلقة بسيرة ابن عربي	حوادث تاريخية
616/ 1219				القديس فرانسوا الأسّيزي في مصر، استيلاء الصليبيين على دمياط
617/ 1220	حلب	**مؤلّفات ابن عربي**، 70، السَّمَاع رقم 1، **مؤلّفات ابن عربي**، 414، 462	قراءة كتاب **العَظَمة**، وكتاب **مقام القُرْبة**، وكتاب **الميم على "الأركان الأربعة عشر"**	المَغُول يغزون فارس
618/ 1221	حلب	**مؤلّفات ابن عربي**، 412، السَّمَاع رقم 1	قراءة كتاب **منزل المنازل** على ثلاثة مُريدين من بينهم ابن سَوْدَكين ومُحَمَّد بن بَرَنْقُوش المُعَظَّمي ، صهر ابن عربي	هزيمة الحرب الصليبية الخامسة. المسلمون يسترجعون دمياط
618/ 1221	مَلَطية	**نَفح الطِّيب**، ج2، 170	ولادة الابن الأصغر لابن عربي سعد الدين، وفاة صاحبه بدر الحَبَشي	وفاة نَجْم الدين كُبْرى
619/ 1222				المغول يَستولون على كابول
620/ 1223	سورية		الاستقرار النهائي بسورية	رحلة فريدريك الثاني إلى إفريقيا، يبعد المُسلمين من صقلّية
18 جُمَادى الأولى 620/ يونيو 1223	دمشق	**ديوان**، 91	رؤيا ابن عربي تتعلّق بابن سَوْدَكين	
621/ 1224	دمشق	**مؤلّفات ابن عربي**، 834، السَّمَاع رقم1؛ **مؤلّفات ابن عربي**، 26، 219، 386، 418، 462، 551، 689	قراءة كتاب **اليقين**، وكتاب **مقصد الأسماء**، وكتاب **الميم**، إلخ على أيوب بن بدر المُقْرِي	
622/ 1225				وفاة الخليفة الناصر
623/ 1226				وفاة القديس فرانسوا الأسّيزي

السنة	المكان	المراجع	وقائع مُتعلقة بسيرة ابن عربي	حوادث تاريخية
20 ربيع الأول 624/ 1227	دمشق	كتاب المُبشِّرات	رؤيا النَّبيّ تتعلّق بأفضلية الملائكة على البشر	وفاة جنكيز خان، وفاة المُعَظَّم، الناصر داود سلطاناً على دمشق
23 ذو القعدة 624/ 1227	دمشق	كتاب المُبشِّرات	رؤيا النَّبيّ تتعلّق ببعث الحيوانات يوم القيامة	
625/ 1228	سورية	مؤلّفات ابن عربي، 736	تقييد كتاب ثواب قضاء الحوائج	
22 ذو الحِجّة 626/ نوفمبر 1229	سورية	مؤلّفات ابن عربي، 2، السَّمَاع رقم1	قراءة كتاب العبادلة على عدد من المُريدين من بينهم القُونَوي وابن سَوْدَكين	حصار دمشق من طرف الكامل والأشرف، الكامل يسلّم القدس لفريدريك الثاني. الأشرف ملكاً على دمشق
نهاية مُحَرَّم 627/ ديسمبر 1229	دمشق	فُصُوص الحِكَم، ج1، ص47	رؤية النَّبيّ الذي سلَّم له كتاب فُصُوص الحِكَم	وفاة فريد الدين العطّار
4 رَبيع الثاني 627/ فبراير 1230	سورية	الفُتُوحات، ج2، ص449	مشاهدة الإنية الإلْهية	
627/ 1230	دمشق	مؤلّفات ابن عربي، 142، السَّمَاع رقم 2؛ مؤلّفات ابن عربي، 414؛ مؤلّفات ابن عربي، 70	تقييد الفِهْرِس للقُونَوِي، وإهداؤه عدداً من السَّمَاعات	
628/ 1231	دمشق	مؤلّفات ابن عربي639؛ مؤلّفات ابن عربي313	يهدي سماع كتاب رُوح القُدُس وكتاب الإسراء إلى القُونَوي	المغول يغزون بلاد فارس، ويسجنون الشاه. الشيخ علي الحريري بدمشق
20 ربيع الأول 628/ 1231	سورية	كتاب المُبشِّرات	رؤيا كَلَّمه اللَّهُ فيها على جبل سينا بنفس الكيفية التي كلّم بها موسى	
628/ 1231	سورية	مؤلّفات ابن عربي 26، 619	يُهدي سماعاً لكتاب الجلالة وكتاب الألف إلى عبد الكريم البَزّار	
صَفَر 629/ ديسمبر 1231	دمشق	مؤلّفات ابن عربي 135	نهاية النسخة الأولى لكتاب الفُتُوحات	

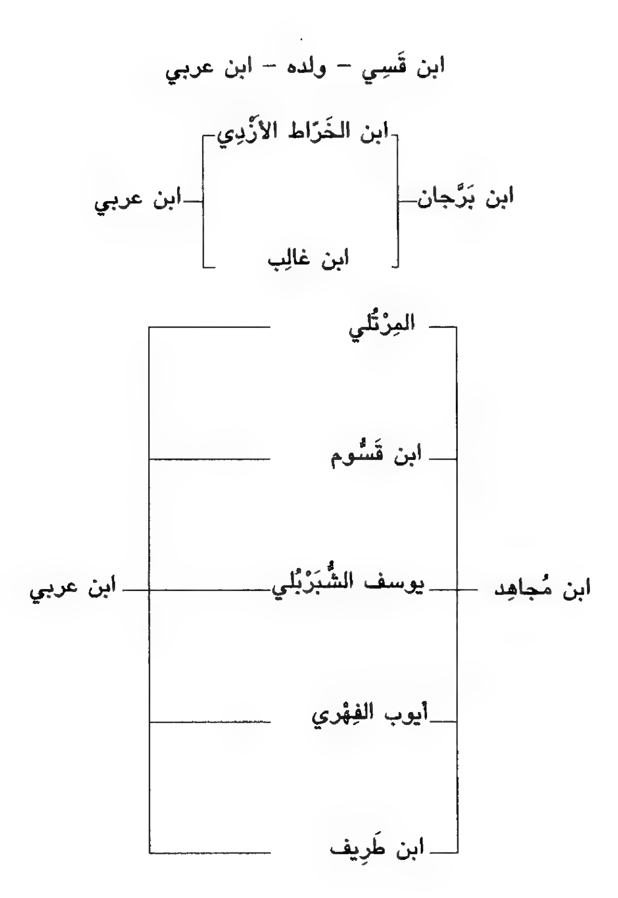
السنة	المكان	المراجع	وقائع مُتعلقة بسيرة ابن عربي	حوادث تاريخية
9 جُمَادى الأولى 629/ 1232	سورية	كتاب المُبشِّرات. مخطوط الفاتح 5322، f92	رؤيا لابن عربي فهم فيها بأنه سيكون له ألف ولد روحاني	
630/ 1233	دمشق	آثار البلاد، طبعة غوتنغن، 1848، ص334	يلتقي ابن عربي بالجغرافي القَزوينيّ مؤلف كتاب آثار البلاد	
630/ 1233	دمشق	مؤلّفات ابن عربي 150	قراءة كتاب الفُصُوص على القُونَوي [...]	
632/ 1234-35	سورية		بداية النسخة الثانية لكتاب الفُتُوحات	وفاة السُّهْرَوَرْدي، مؤلف كتاب عوارف المعارف
أول مُحَرَّم 632/ 26-09-1234	دمشق	إجازة للملك الأشرف. «المقدّمة»	ابن عربي يُهدي إجازة عن أعماله إلى ملك دمشق، الملك الأشرف	
6 رَجَب 633/ 1236	سورية	الفُتُوحات، ج2، ص204	ابن عربي يُوقفه الحقّ بكشف بصري على مُشكلة نسبة الأفعال	المسيحيون يغزون قُرْطُبة من جديد
633/ 1236	سورية	مؤلّفات ابن عربي736، السَّمَاع رقم 3؛ مؤلّفات ابن عربي67، السَّمَاع رقم 2؛ مؤلّفات ابن عربي414، السَّمَاع رقم3، سماعات الفُتُوحات	ابن عربي يهدي عدداً من السَّمَاعات لمُستمعين يزدادون كثرة	
634/ 1237	دمشق	مؤلّفات ابن عربي102	تقييد كتاب الديوان	
634/ 1237	-	مؤلّفات ابن عربي135	يهدي عدداً من سماعات كتاب الفُتُوحات	
635/ 1237-38	-	مؤلّفات ابن عربي18، 256، 262، 288، 342، 555، 587	تقييد عدد من الرسائل	وفاة الأشرف، الكامل يحاصر دمشق، جواد سلطاناً على دمشق. وفاة الكامل
636/ 1238-39	-	مؤلّفات ابن عربي80، 472، 539، 685	تقييد أو تحرير هذه الأعمال	

السنة	المكان	المراجع	وقائع مُتعلقة بسيرة ابن عربي	حوادث تاريخية
24 ربيع الأول 636/ 1238	دمشق	الفتوحات، ج4، ص553	ابن عربي ينهي النسخة الثانية من كتاب **الفتُوحات**	
637/ 1239-40	-	مولّفات ابن عربي135	يهدي عدداً من سماعات كتاب **الفتُوحات**	الملك الصالح إسماعيل يستولي على دمشق
10 رَبيع الأول 638/ أكتوبر 1240	-	مولّفات ابن عربي762، السماع رقم1	قراءة كتاب التنزلات الموصلية على أيوب بن بدر المُقرِئ	المغول يُدمّرون كيف
22 رَبيع الثاني 638/ نوفمبر 1240	-	تراجم، ص170	وفاة الشيخ الأكبر. دفن في مقبرة بني زكي	

2
ابن عربي وعَلاقته بمختلف تَيّارات التصوُّف في الغرب الإسلامي



ابن عربي


ابن قَسِي – ولده – ابن عربي
ابن الخَرّاط الأزْدِي
ابن بَرَّجان
ابن عربي
ابن غالِب
المِرْتُلي
ابن قَسُّوم
يوسف الشُبَرْبُلي
ابن مُجاهِد
ابن عربي
أيوب الفِهْري
ابن طَرِيف

3
الشُّيوخ الذين تردَّد عليهم ابن عربي في العُلوم الدينية التقليدية في الغَرْب الإسلامي

هذه لائحة الشُّيوخ أو المُعلِّمين في العُلوم الدينية التقليدية الذين تردَّد عليهم ابن عربي، وهي لائحة أقمناها بناء على كتاب **الإجازة** بالأساس وأتممناها أحياناً بمعلومات واردة في كُتُب أخرى. الأسماء المسبوقة بِنَجْمَتين تتعلَّق بعُلماء لهم قيمة أدنى، أما الأسماء المَسْبوقة بثلاث نَجمات تتعلَّق بالعُلماء المَشهورين، وأوردنا بصددهم عند الاقتضاء معلومات تتعلَّق بتاريخ الوفاة، والمادة المُدَرَّسة ورقم المُلخَّص الوارد في كتاب **التّكملة** لابن الأبّار (**التّكملة**، تحقيق كوديرا؛ **التّكملة** ب، تحقيق (أ. بل) و (م. بن شَنَب)، الجزائر، 1910) وبالإحالة إليهم في كتاب **الإجازة**، وأخيراً بالإحالة إليهم في كتب ابن عربي الأخرى. عندما يتعلَّق الأمر بمُعلِّم هو أيضاً مُتصوِّف فإنه يكون متبوعاً بمستطيل هكذا [].

- *** عبد اللّه (أبو عبد اللّه مُحَمَّد بن عُبَيْد اللّه) الحَجَري[1]: (ت. 591هـ/ 1194م): الحديث، **التّكملة رقم 1416**؛ **الإجازة**، ص180؛ **الفُتُوحات**، ج1، ص32؛ ج3، ص334.
- ** عبد اللّه (أبو مُحَمَّد) التادِلي (ت. 597هـ/ 1200م): **القراءات**؛ **التّكملة**، رقم 1491؛ **الإجازة**، ص173.
- ** عبد الجليل بن موسى[2] []: (ت. 608هـ/ 1211م): **التفسير**؛ **الحديث**؛ **التّكملة** رقم 1818؛ **الإجازة**، ص181؛ **الدُّرَّة الفاخرة**، في كتاب **مُتصوفة الأندلس**. *Soufis of Andalousia*, p.160[3].

---

(1) تابع ابن عربي دروس هذا الشيخ بسَبْتة في شهر رَمضان سنة 589. (انظر: **الفُتُوحات**، ج1، ص32؛ ج3، ص334).

(2) انظر: المُلخّص الذي خصّصه له مؤلّف كتاب **التشوُّف**، رقم 241، ص416.

(3) هذه الفقرة من كتاب **رُوح القُدس** [الصحيح هو في كتاب **الدُّرَّة الفاخرة**. المترجم] غير واردة في الترجمة الفرنسية، لهذا السبب أحلنا إلى الترجمة الإنكليزية. [كل ما قاله ابن عربي في **الدُّرَّة الفاخرة**: عن هذا المُحدّث هو ما يلي: "ولقيت بقصر كتامة عبد الجليل صاحب **شعب الإيمان**".

*** عبد الرحمان (أبو زيد) السُّهَيْلي[4]: (ت. 581هـ/ 1185م): **الحديث، السِّيرة، التّكملة**، رقم 1613؛ **الإجازة**، ص181؛ **مواقع النجوم**، ص 90؛ **مُحاضرة الأبْرار**، ج1، ص ص6، 72، 236.

*** أبو بكر بن حَسَن[5]: قاضي مُرْسية: **الإجازة**، ص180.

*** أيوب (أبو صَبْر) الفِهْري[6]: توفّي سنة 609/ 1212): **الحديث؛ التّكملة**. ب رقم 536؛ **الإجازة**، ص180؛ **الفُتُوحات**، ج3، ص334.

*** ابـن أبـي جَـمـارة: (ت. 599هـ/ 1202م): **الـقـراءات؛ الـتّـكـمـلـة** رقـم 870؛ **الإجـازة**، ص174.

** ابن العربي: (أبو وائل أو أبو وليد): **الحديث: الإجازة**، ص117: **الفُتُوحات**، ج1، ص32؛ **رُوح القُدس**، ص22.

** ابن العاص (مُحَمَّد بن عبد اللَّه) البَاجِي[7] []: **الفقه؛ التّكملة**، رقم 798؛ **الفُتُوحات**، ج1، ص400؛ **مُحاضرة الأبْرار**، ج1، ص144؛ **رُوح القُدس**، رقم[8] 39، ص123؛ *Soufis d'Andalousie*, p.152.

*** ابن الفَرَس (عبد المُنْعِم بن مُحَمَّد) الخَجْرَجي[9]: توفي سنة 597/ 1200)؛ **التّكملة**، رقم 1814؛ **الإجازة**، ص180.

*** ابن الخَرّاط (عبد الحقّ) الإشبيلي[10]: (ت. 581هـ/ 1185م): **الحديث؛ التّكملة**، رقم

---

(4) انظر أيضاً: GAL, S.I, 733

(5) لم نتمكن من تحديد هُوية هذا الشخص: قاضي مُرسية، **الإجازة**، ص180.

(6) حول الفِهْري، انظر: كتاب **التشوّف**، رقم 240؛ ابن قُنْفد، **أُنْس الفَقير وعِزّ الحَقِير**، ص32؛ لقد تابع ابن عربي دُروس الفِهْري بسَبْتة في نفس الوقت الذي كان يُتابع فيه دروس الحَجَري.

(7) وصفه ابن عربي بالفقيه الزاهد. حول ابن العاص انظر: كتاب **التشوّف**، ص216؛ صَفيّ الدين، **الرسالة**، ص83 (حيث يصفه بقوله: "كان فقيهاً مُحدّثاً وليّاً"، والمُلخّص البيبليوغرافي، ص229.

(8) [يقول ابن عربي عنه في **رُوح القُدس**: "كان فقيهاً زاهداً، وهذا أيضاً غريب. فقيه زاهد لا يوجد.". المترجم]

(9) يقول عنه المُصنّفون بأنه تولّى القضاء أكثر من مرة واحدة، ومُمتاز في الشعر، وفي فِقه اللغة، والفِقه. إننا نجهل أية مادة من هذه المواد سمعها ابن عربي عنه.

(10) من الصعب جداً التأكد من أن ابن عربي قد التقى أم لا بخطيب بِجاية المشهور هذا؛ يذكر ابن عربي في كتابه **الإجازة** أن عبد الحقّ قد حدّثه بجميع مُصنّفاته في الحديث. لكن ابن الخَرّاط توفّي في المغرب إبّان تمرّد بني غانِيّة سنة 581 (انظر: كتاب **المُعجِب**، ص197)، وابن عربي لم يذهب إلى المغرب قبل 589. هذا أمر يفترض أن ابن الخَرّاط قد كان بالأندلس. والحال أن ليس هُناك أي مصدر، حسب علمنا، قد =

1805؛ **الإجازة**، ص174؛ **الفُتُوحات**، ج1، ص649؛ ج2، ص302.

*** ابن مِقْدَم (أحمد بن مُحَمَّد) الرُّعَيْني: (ت. 604هـ/ 1207م): الحديث؛ **التّكملة**. ب. رقم 252، **الفُتُوحات**، ج1، ص649.

*** ابن الصائغ (يحيى بن مُحَمَّد) الأنصاري[11] []: (ت. 600هـ/ 1203م): **الحديث**؛ **التّكملة** رقم 2070؛ الإجازة، ص181؛ **الفُتُوحات**، ج4، ص489؛ ج2، ص ص528؛ ج3، ص334؛ **رُوح القُدس**، رقم 38، ص123؛ *Soufis d'Andalousie*, p.151.

*** ابن الشَرّاط (عبد الرحمان بن غالب): (ت. 586هـ/ 1190م): **القرآن**؛ **القراءات**؛ **التّكملة**، رقم 1620؛ **الإجازة**، ص173.

** ابن سَمْحُون (عبد الوَدُود)[12]: (ت. 608هـ/ 1211م): **التّكملة** رقم 259؛ **الإجازة**، ص180.

*** ابن زَرْقُون (مُحَمَّد بن سعيد) الأنصاري: (ت. 596هـ/ 1190م): **الحديث**؛ **التكملة رقم** 824؛ **الإجازة**، ص174.

** جابر بن أيُّوب الحَضْرمِي[13] : (ت. 587هـ/ 1191م، أو 596هـ/ 1219م): **الحديث**؛ **التّكملة** رقم 3؛ **الإجازة**، ص178؛ **الفُتُوحات**، ج1، ص649؛ **مُحاضرة الأبْرار**، ج1، ص26.

مُحَمَّد بن علي بن أخت المُقْرِئ[14]: **الإجازة**، ص181؛ **مُحاضرة الأبْرار**، ج1، ص201.

مُحَمَّد بن عِشُّون[15]: **الفُتُوحات**، ج1، ص32؛ **رُوح القُدس**، ص ص22، 34.

** مُحَمَّد بن قاسم الفاسي []: (ت. 603هـ/ 1206م): **التّكملة** رقم 1064؛ **الإجازة**، ص180؛ **الفُتُوحات**، ج1، ص244؛ ج4، ص ص503، 541، 549؛ **مُحاضرة الأبْرار**، ج1، ص6.

= ذكر بأن ابن الخَرّاط كان بالأندلس. فضلاً عن ذلك أن ابن عربي أشار في كتابه **مُحاضرة الأبْرار**، ج1، ص26 أنه قد تلقى أحاديث عنه كتابةً.

(11) يصفه ابن عربي بالمُحدّث الصوفي، ويُوضح بأنه قد سمع الحديث معه في سَبْتة، في داره. ولقد خَصَّص له كتابُ **التشوّف** ملخّصاً تحت رقم 198، ص377.

(12) كان ابن سَمْحُون قاضياً بـ Almunecar. في كتاب **الإجازة** ينبغي أن نَقرأ هذا الاسم باسم المُنَكّب وليس المَكْتَب كما خَطّه بَدوي في هذا الكتاب.

(13) يُشير ابن عربي في كتابه **الإجازة** إلي أن الحَضْرَمي أجازه إجازة عامة فقط، غير أنه بيّن في كتابه **مُحاضرة الأبْرار** إلى أنه كان يتردَّد عليه في إشبيلية.

(14) لم نتمكن من تحديد هوية هذا الشخص.

(15) لم نتمكن كذلك من تحديد هوية هذا الشخص.

** مُحَمَّد بن صاف اللَّخْمي : (ت. 585هـ/ 1189م): **القرآن؛ القراءات؛ التّكملة** رقم 821؛ **الإجازة**، ص173؛ **الفُتُوحات**، ج1، ص ص331، 425، 649؛ ج4، ص550.

** موسى بن عِمْران المِرْتُلي [] (ت. 604هـ/ 1207م): **الزُّهْد؛ التّكملة** رقم 2147؛ **الإجازة**، ص181، **الفُتُوحات**، ج2، ص ص6، 13، 81، 177، 201؛ **رُوح القُدس**، رقم 8.

** يحيى بن أبي علي الزَّواوي[16] []: (ت. 611هـ/ 1215م): **عنوان الدراية**، رقم 29، ص135 وما بعدها، **رُوح القُدس**، رقم 42، **الفُتُوحات**، ج2، ص ص21، 637.

---

(16) في **رُوح القُدس** يصف ابن عربي الزَّواوي بأنه من العلماء العاملين وصاحب زهد وورع، قرأ كتبه، وخلا به يوماً عن إذنه. ويصفه الغُبْرِيني في كتابه **عنوان الدراية**، رقم 29، بأنه كان يُعطي دروساً في الحديث والفِقه.

4

رجالات الأدب الذين تردّد عليهم ابن عربي في الغَرْب الإسلامي

- أحمد بن يحيى الوَزَعي : (ت. 610هـ/ 1213م): أديب، شاعر، التقى به ابن عربي مرات عديدة في قُرْطبة. انظر: **الإجازة**، ص180، **مُحاضرة الأبْرار**، ج1، ص ص3، 256؛ ج2، ص236.
- عبد المنعم الجِلْياني: (ت. 602هـ/ 1205م بدمشق): أديب وشاعر وطبيب. **التّكملة**، رقم 1815، لم يبيّن ابن عربي هل التقى به في الغرب أم في الشرق. **الفُتُوحات**، ج2، ص129.
- عبد الرحمان (أبو يزيد) الفازازي: (ت. 627هـ/ 1230م): شاعر، وميّال إلى التصوُّف[17]؛ **التّكملة** رقم 1641. التقى به ابن عربي في تِلِمْسان سنة 590؛ **الفُتُوحات**، ج1، ص379.
- ابن أبي رَكَب (أبو ذَرّ الخَشَني): (ت. 604هـ/ 1207م): شاعر، فقيه، لغوي، كاتب إشبيلية، ثم قاضي جِيان Jaén؛ **التّكملة** رقم 1098، التقى به ابن عربي في إشبيلية في درس يتعلّق بالأدب. وكان يُطلق عليه اسم "سَيِّدي" ؛ **مُحاضرة الأبْرار**، ج1، ص ص127، 129؛ ج2، ص247.
- ابن فَرْقَد (عليّ بن إبراهيم): (ت. 624هـ/ 1227م): شاعر، قاضي غَرْناطة وسَلا؛ **التّكملة**، رقم 288، أنشد شعراً لابن عربي؛ **مُحاضرة الأبْرار**، ج2، ص ص98-99.
- ابن جُبَير (أبو الحَسَن مُحَمَّد بن عليّ): (ت. 614هـ/ 1207م): أديب أندلسي، صاحب كتاب **الرحلة** الشهيرة، انظر: *EI2 s.v*. لقد تعرّف عليه ابن عربي في قُرْطبة؛ **الفُتُوحات**، ج1، ص154.
- ابن خَرُوف (عليّ بن مُحَمَّد) الإشبيلي[18]: (ت. 603هـ/ 1206م أو 609هـ/ 1212م): أديب، لغوي، مُتَكَلِّم، نحوي؛ **التّكملة** رقم 1884؛ ابن الزُّبَيْر، **صلة الصّلة** رقم 232,245، تردّد عليه ابن عربي في قُرْطبة؛ **مُحاضرة الأبْرار**، ج2، ص ص63، 236.
- ابن مُحْرِز (مُحَمَّد بن علي): (ت. 655هـ/ 1258م): فقيه لغوي، مؤرِّخ، محدّث؛ انظر **عنوان الدِّراية** رقم 92، ص ص241-245. تعرف عليه ابن عربي في قُرْطبة؛ **مُحاضرة الأبْرار**، ج2، ص178.

---

(17) إن هذا هو ما أورده ابن الأبّار وأحمد بابا (**نَيْل الابتهاج على هامش الدِّيباج**)، ص163.

(18) هُناك شخصيتان تعيشان في هذه الفترة تحملان نفس هذا الاسم (مع نفس النسبة والكُنْية)، وإن كُتّاب السيرة يُميّزون بينهما عُموماً بابن خَرُوف النحوي وابن خَرُوف الشاعر. ابن عربي يتحدث "ابن خروف الأديب"، الشيء الذي يُمكن أن ينطبق عليهما معاً. وإذن، فإنه من المُستحيل علينا الفصل بينهما والجزم في هذا الأمر.

- ابن زيدان (عبد العزيز بن علي): (ت. 624هـ/ 1227م): شاعر أديب، محدّث؛ **التّكملة** رقم 1771، رافق ابن عربي إلى فاس؛ **الفُتُوحات**، ج2، ص514.
- ابن زُهْر (أبو بكر الحفيد) من أسرة بارعة في الطب؛ أنظر *EI²* *s.v.* Ibn Zuhr؛ تردّد عليه ابن عربي في قُرْطبة؛ **مُحاضرة الأبْرار**؛ ج2، ص178؛ وابن أبي أُصَيبعَة، **عيون الأنباء**. طبعة Königsberg, 1884، ج2، ص ص66-70.

5

السَّلْسِلات الأربع

سِلْسِلة الْخِرْقَة الأكبرية حسب مُرْتَضى الزَّبِيدي تبعاً لكتاب عِقْد الجَوْهَر الثمين (القاسمية) وتُحْفة الأصفياء (الصدرية)

مُرْتَضى الزَّبِيدي

أبو الفُتُوح الطَّرسُوسي

عبد العزيز بن عبد الرقيب التَّرْشِيزي

مؤيَّد الجَندي

صدر الدين القُونَوي

شِهاب الدين العِراقي

أَوْحَد الدين كِرْماني

فَرِيد الدين العطّار

بُرْهان مُحَمَّد بن مُحَمَّد أحمد الحَمَداني القَزْوِيني

أبو الرِّضا فَضْل اللّه الرَّوَندي

أبو السَّمْسَن ذي الفَقَر الحُسَيْني

أبو القاسِم بن رَمضان

يعقوب الطَّبري

أبو عبد اللّه المكّي

أبو يعقوب النَّهْرَجُوري

أبو يعقوب السُّوسي

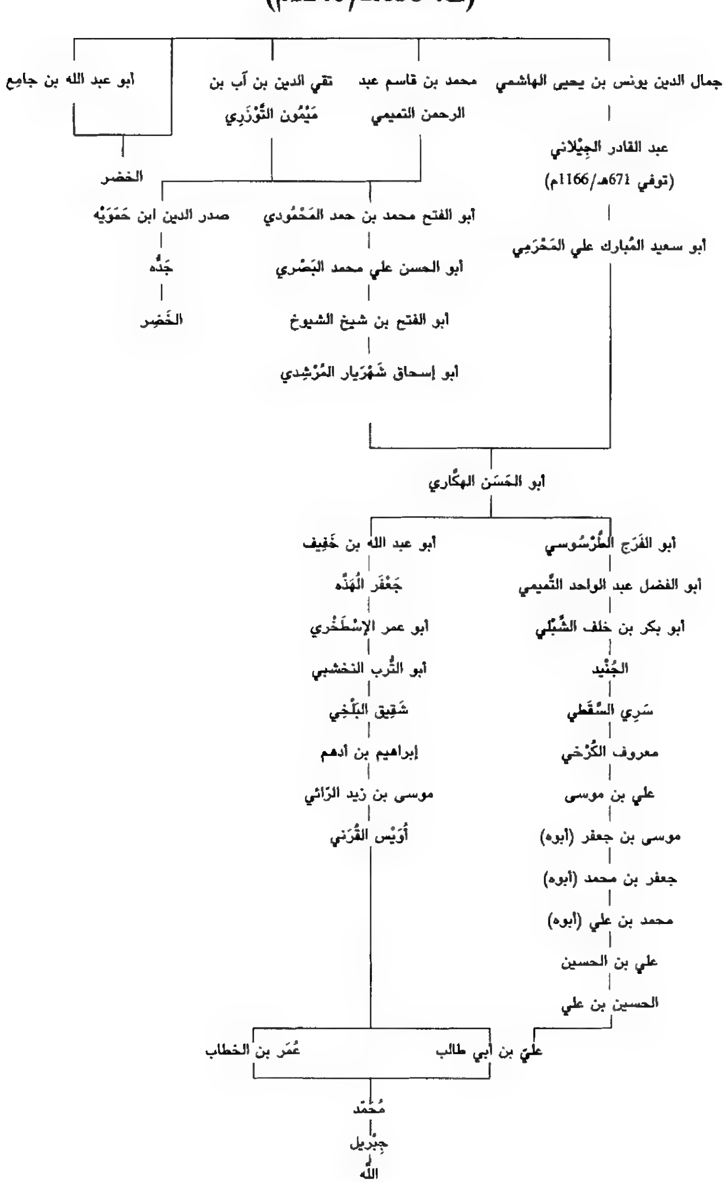
عبد الواحِد بن زَيْد

كامِل بن زِياد

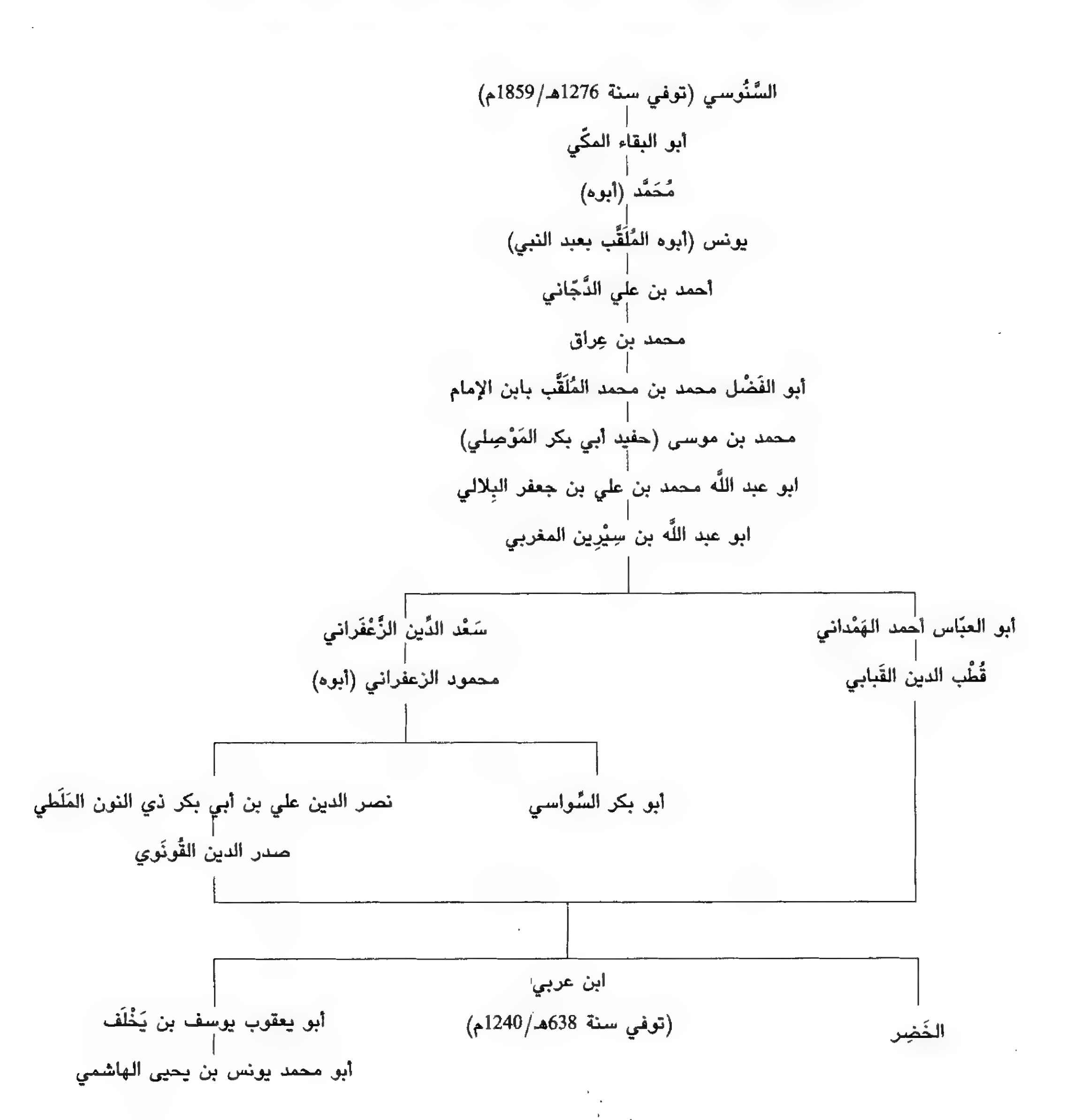
عليّ بن أبي طالب

سلسلة الخِرْقة الأكبرية حسب ابن عربي
تبعاً لكتاب نَسَب الخِرْقة. مخطوط أفندي ff°s98
وتبعاً للفُتُوحات، ج1، ص187

ابن عربي
(ت. 638هـ/1240م)



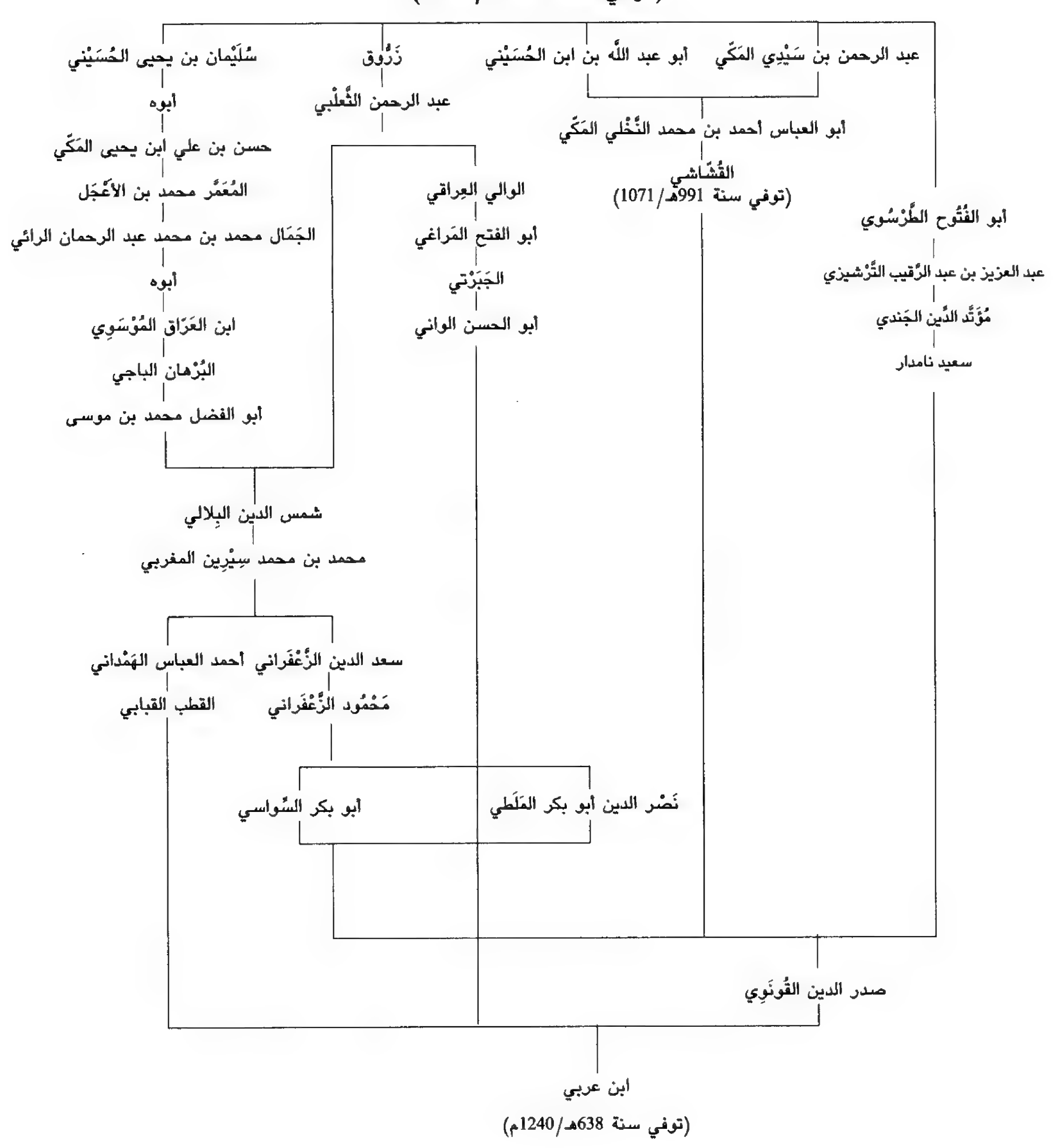
سِلْسِلة الخِرْقة الأكبرية
حسب الشيخ مُحَمَّد بن علي السَّنُوسي (توفي سنة 1276/1859)
تبعاً لكتاب السَّلْسَبِيل المُعِين في الطرائق الأربعين
(على هامش طبعة المسائل العَشْر، القاهرة، 1353هـ، ص70-72)



سِلْسِلة الخِرْقة الأكبرية حسب مُرْتَضى الزَّبِيدي انطلاقاً من مصدرين هما: عِقْد الجَوْهر الثمين (الأُوَيْسِيّة: ابن العَرّاق) وأتحاف الأصفياء (الحاتميّة والصدريّة)

مرتضى الزَّبِيدي

(توفي سنة 1205/1791)



فهرس الأعلام

فهرس المصطلحات

المراجع

أولاً: المخطوطات

'ABD AL-GHAFFĀR AL-QŪṢĪ, *Waḥīd*, ms. B.N. 3525.

عبد الغفار القوصي، وحيد، مخطوط B.N.3525.

IBN 'ARABĪ (nous mentionnons uniquement les manuscrits des écrits d'Ibn 'Arabī que nous avons utilisés pour nos recherches; pour un inventaire exhaustif, on se reportera au Répertoire général d'O. YAHIA dans *Histoire et classification de l'œuvre d'Ibn 'Arabī*, I. F. D., Damas, 1964).

ابن عربي، (نُشير فقط إلى مخطوطات ابن عربي التي اشتغلنا عليها في بحثنا. هُناك جرد مُعمق لها في كتاب عثمان يحيى، **مؤلفات ابن عربي**، تاريخها وتصنيفها، دمشق، 1994).

- *Dīwān al-ma'ārif*, ms. Fatih 5322, ff^os 214-215b.

- ديوان المعارف، مخطوط الفاتح، 5322، ff214-215b.

- *k. al-Mubashshirāt*, ms. Fatih 5322, ff^os 90-93, daté 937 h. d'après orig.

- كتاب المبشرات، مخطوط الفاتح، 5322، ff 90-93 بتاريخ 937 هـ، حسب الأصل.

- *Ibid.*, ms. Bayazid 1686, ff^os 57b-62b, daté 667 h., lu devant Qūnawī.

- نفسه، مخطوط بايزيد 1686، ff^os 57b-62b، بتاريخ 667 هـ، قُرئ أمام القُونَوي.

- *k. Mashāhid al-asrār al-qudsiyya*, ms. B.N. 6102, ff^os 1-28b.

- كتاب مشاهد الأسرار القدسية، مخطوط BN، 6102 ff 1-28b.

- *k. Nasab al-khirqa*, ms. Esad Efendi 1507, ff^os 87-97b.

- كتاب نسب الخرقة، مخطوط سعد أفندي 1507، ff87-97b، «ترجمته إلى الفرنسية الباحثة المقتدرة كلود عَدَّاس تحت عنوان: Le livre de la Filiation spirituelle، سلسلة حكمة، دار القبة الزرقاء، طبعة أولى، 2000، مراكش، المغرب».

- *Ibid.*, ms. Yahya Efendi 2415, ff^os 1-3b.

- نفسه، مخطوط يحيى أفندي 2415، ff 1-3b.

- *k. Natā'ij al-adhkdār*, ms. Fatih 5322, ff^os 53b-60b.

- كتاب نتائج الأذكار، مخطوط الفاتح 5322، ff53b-60b.

- *k. Naẓm al futūḥ al-makkī*, ms, Ahmadiyye, Alep, 774.

- كتاب نظم الفتوح المكي، مخطوط الأحمدية، حلب، 774.

- *k. al-Yaqīn*, ms. Yahya Efendi 2415, ff^os 124b-125.

- كتاب عين اليقين، مخطوط يحيى أفندي2415، ff^os124b-125.

- *Sharḥ kitāb khal' al-na'layn*, ms. Shehit Ali 1174, ff^os 89-175.

- شرح كتاب خَلْع النَّعْلَيْن، مخطوط شحت علي، 1174، ff^os89-175.

IBN SAWDAKĪN, *k. al-Najāt min ḥujūb al-ishtibāh fī'sharḥ mushkil fawā'id min kitābay al-isrā' wa l-mashāhid*, ms. Fatih 5322, ff^os 169b-214.

ابن سَوْدَكين، كتاب النجاة من حجب الاشتباه في شرح مشكل فوائد كتابي الأسرار والمشاهد، مخطوط الفاتح، 5322، ff^os169b-214.

QŪNAWĪ, *al-Nafaḥāt al-ilāhiyya*, ms. B.N, 1354, ff^os 3-138.

القونوي (صدر الدين، ال)، النفحات الإلهية، مخطوط BN، 1345، ff^os3-138.

SAKHĀWĪ, *al-Qawl al-munbī 'an tarjamat Ibn 'Arabī*, Berlin, 2849, Spr. 790/1-250.

السخاوي، القول المنبي عن ترجمة ابن عربي، برلين، 2849، 790/ 1-250.

ثانياً: المطبوعات

ABD EL-KADER (Émir), *Écrits spirituels*, trad. d'extraits du *Kitāb al-mawāqif*, par M. Chodkiewicz, Paris, 1982.

عبد القادر (الأمير)، كتابات روحية، ترجمة ومقتطفات من كتاب المواقف من طرف ميشيل شودكيفيتش M. Chodkiewics، باريس، 1982.

- *Kitāb al-mawāqif*, Damas, 1966-1967.

- كتاب المواقف، دمشق 1966-1967.

ABŪ SHĀMA, *Tarājim rijāl al-qarnayn al-sādis wa l-sābi'*, Beyrouth, 1974.

أبو شامة، تراجم رجال القرنين السادس والسابع، بيروت، 1974.

'AFĪFĪ (ABŪ L-'ALĀ'), *The Mystical Philosophy of Muhyid-din Ibnul Arabī*, Londres, 1964.

AḤMAD BĀBĀ, *Nayl al-ibtihāj*, éd. en marge du *Dībāj* d'Ibn Farḥūn, Beyrouth, s.d.

أحمد بابا، نيل الابتهاج، طبعة على هامش ديباج ابن فرحون، بيروت.

AMOLĪ (HAYDAR), *Naṣṣ al-nuṣūṣ, éd.* O. Yahia, introduction franç. par H. Corbin, Téhéran-Paris, 1975.

أمولي (حيدر)، نص النصوص، طبعة عثمان يحيى، المقدمة الفرنسية الفرنسية هنري كوربان، طهران- باريس، 1075.

ANAWATI (G.C.), «L'Alchimie du bonheur d'Ibn Arabi», in *Revue de l'Institut dominicain d'études orientales du Caire*, Mélanges 6, 1959-1961.

ARNALDEZ (R.), *Le Moi divin dans la pensée d'Ibn Arabi*, in Mélanges offerts à H. Corbin, Téhéran, 1977.

ARIÉ (R.), *España musulmana: Tome III de la Historia general de España*, barcelone, 1983.

ASHTOR (E.), *Histoire des prix et des salaires dans l'Orient médiéval*, Paris, 1969.

- «Prix et salaires dans I'Espagne musulmane aux X^e et XI^e siècles», in *Annales E.S.C.*, juil.-août.1965.

- *A Social and Economic History of the Near East in the Middle Ages*, Londres, 1976.

ASÍN PALACIOS, *El Islam cristianizado*, Madrid, 1931; trad. franç., *L'Islam christianisé*, Paris, 1982.

- *Obras escogidas*, 2 vol., Madrid, 1946-1948.

- «Shadhilies y alumbrados», in *Al-Andalus*, X, fasc. 1, 1945.

- *La Escatologia en la Divina Comedia,* Madrid, 1919.
BADAWĪ ('ABD AL-RAḤMĀN), *Abū Madyan et Ibn 'Arabī,* in Mohyiddine Ibn Arabi, Le Caire, 1969.
بدوي (عبد الرحمان) أبو مَدْيَن وابن عربي، في محيي الدين بن عربي، القاهرة، 1969.
- *Quelques figures et thèmes de la philosophie islamique,* Paris, 1979.
- *La Transmission de la philosophie grecque au monde arabe,* Paris, 1968.
BALYĀNĪ (AWḤAD AL-DĪN), *Épître sur l'Unicité absolue,* trad. par M. Chodkiewicz, Paris, 1982.
BAQLĪ (Ruzbehān), *Le Jasmin des Fidèles d'Amour,* éd. par H. Corbin, Téhéran, Paris, 1958.
BĀXARZĪ (A.), *Awrād al-aḥbāb wa fuṣūṣ al-adab,* Téhéran, 1966.
باكسارزي، أوراد الأحباب وفُصُوص الأدب، طهران، 1966.
BEL (A.), *Sidi Bou Medyan et son maître Ed-Daqqâq à Fès,* in Mélanges René Basset, Paris, 1923, 1, pp. 31-68.
BOSCH VILA (J.), *La Sevilla islámica: 712-1248,* Séville, 1984.
BROCKELMANN (C.), *Geschichte der Arabischen Literatur,* Leyde, 1945-1949.
BRUNSCHVIG (R.), *Un aspect de la littérature historico-géographique de l'Islam,* in Mélanges Gaudefroy Demonbynes, Le Caire, 1935-1945, pp. 151-152.
- *La Berbérie orientate sous les Hafsides des origines à la fin du XVᵉ siècle,* 2 tomes, Paris, 1940-1947.
- *Esquisse d'histoire monétaire almohade-hafside,* in Mélanges W. Marçais, Paris, 1950, pp. 63-94.
BURCKARDT (T.), *Clé spirituelle de l'astrologie musulmane d'après Mohyiddin Ibn Arabi,* Paris, 1950.
- *Introduction aux doctrines ésotériques de l'Islam,* Lyon, 1955.
CAHEN (C.), *Introduction à l'histoire du monde musulman médiéval,* Paris, 1983.
- *Orient et Occident au temps des croisades,* Paris, 1983.
- *Les Peuples musulmans dans l'histoire médiévale,* Damas, 1977.
CHITTICK (W.), «The Five Divine Presences: from al-Qūnawī to al-Qaysarī», in *Muslim World,* Hartford, 1982, vol. LXXX, ñ 2, pp. 107-128.
- «The Last Will and Testament of Ibn 'Arabi's Foremost Disciple», in *Sophia Perennis,* Téhéran, 1978, vol. IV, ñ 1.
- «Mysticism Versus Philosophy in Earlier Islamic History: The al-Ṭūsī, al-Qūnawī Correspondance», in *Religious Studies,* Cambridge University Press, 1981, pp. 87-104.
- «Ṣadr al-Dīn Qūnawī on the Oneness of Being», in *International Philosophical Quaterly,* New York-Namur, 1981, vol. II, pp. 171-184.
CHODKIEWICZ (Cyrille), *Les Premières Polémiques autour d'Ibn 'Arabī: Ibn Taymiyya,* thèse de doctoral de 3ᵉ cycle, Université Paris IV, Paris, 1984.
CHODKIEWICZ (M.), *Le Sceau des saints. Prophétie et sainteté dans la doctrine d'Ibn Arabî,* Paris, 1986.
- *Ibn 'Arabī: la lettre et la loi,* in «Actes du colloque: Mystique, culture et société», Paris, 1983, pp. 27-40.

CORBIN (H.), *Corps spirituel et terre céleste : de l'Iran mazdéen à l'Iran shi'ite*, 2e éd., Paris, 1979.
- *Histoire de la philosophie islamique*, 1re partie : *Des origines jusqu'à la mort d'Averroës*, Paris, 1964; IIe partie : *Depuis la mort d'Averroës jusqu'à nos jours*, Encyclopédie de la Pléiade, Histoire de la Philosophie III, Paris, 1974.
- *En Islam iranien. Aspects spirituels et philosophiques*, 4 vol., Paris, 1971-1973.
- *L'Imagination créatrice dans le soufisme d'Ibn Arabi*, 2e éd., Paris, 1977.
- *L'Homme de lumière dans le soufrsme iranien*, 2e éd., Paris, 1971.
DABBĪ, *Bughyat al-multamis fī ta'rīkh rijāl al-Andalus*, Madrid, éd. Codera, 1885.
الدابي، بغية الملتمس في تاريخ رجال الأندلس، مدريد، طبعة كوديرا، 1885.
DERMENGHEM (É.), *Le Culte des saints dans l'Islam Maghrébin*, Paris, 1982.
- *Vie des saints musulmans*, Paris, 1983.
DHAHABĪ (SHAMS AL-DĪN), *Kitāb duwal al-islām*, éd. et trad. par A. Negre, I.F.D., Damas, 1979.
الذهبي (شمس الدين)، كتاب دول الإسلام، طبع وترجمة Negre, I.F.D، دمشق، 1979.
- *Kitāb al-'ibar fī khabar man 'abar*, 6 vol., Kuwayt, 1963-1966.
- كتاب العبر في خبر من عبر، 6 مجلدات، قونية، 1963-1966.
- *Mīzān al-i'tidāl*, 3 vol., Beyrouth, 1963.
- كتاب الاعتدال، 3 مجلدات، بيروت، 1963.
- *Tadhkirat al-ḥuffāẓ*, Hayderâbâd, 1955-1958.
- تذكرة الحُفّاظ، حيدرآباد، 1955- 1958.
- *Dhikr bilād al-Andalus li mu'allif majhūl, éd. et* trad. par L. Molina, Madrid, 1983.
- ذكر بلاد الأندلس، لمؤلف مجهول، طبعة وترجمة، لـمولينا L.Molina، مدريد، 1983.
Dozy (R.), *Histoire des musulmans d'Espagne jusq'à la conquête de l'Andalousie par les Almoravides (711-1110)*, nouv. éd. revue et mise à jour par Lévi-Provençal, Leyde, 1932.
- *Recherches sur l'histoire et la littérature de l'Espagne pendant le Moyen Âge*, 2 vol., 3e éd., Leyde, 1881.
ÉLISSÉEF (N.), *Nûr al-Dîn. Un grand prince musulman de Syrie à l'époque des Croisades*, Damas, I.F.D., 1968, 3 vol.
FĀSĪ (ABŪ L-ṬAYYIB), *al-'Iqd al-thamīn fī ta'rīkh al-balad al-amīn*, 8 vol., 1962-1969.
فاسي (أبو الطيب، ال)، العقد الثمين في تاريخ البلد الأمين، 8 مجلدات، 1962-1969.
GABRIELI (Fr.), *Chroniques arabes des Croisades*, Paris, 1977.
GHURĀB (M.M.), *al-Insān al-kāmil min kalām al-Shaykh al-Akbar*, Damas, 1981.
غُراب (محمود، ال)، الإنسان الكامل من كلام الشيخ الأكبر، دمشق، 1981.
- *al-Fiqh 'inda al-Shaykh al Akbar*, Damas, 1981.
- الفقه عند الشيخ الأكبر، دمشق، 1981.
- *Sharḥ kalimāt al-ṣūfiyya min kalām al-Shaykh al-Akbar*, Damas, 1981.
- شرح كلمات الصوفية. من كلام الشيخ الأكبر، دمشق، 1981.
- *al-Ḥubb wa l-maḥabba al-ilāhiyya*, Damas, 1983.
- الحب والمحبة الإلهية، دمشق، 1983.
- *al-Shaykh al-Akbar Muḥyī l-Dīn Ibn 'Arabī*, Damas, 1983.

- الشيخ الأكبر محيي الدين بن عربي، دمشق، 1983.
- *Sharḥ fuṣūṣ al-ḥikām,* Damas, 1983.
- شرح فُصُوص الحِكَم، دمشق، 1983.
- *al-Khayāl min kalām al-Shaykh al-Akbar,* Damas, 1984.
- الخيال من كلام الشيخ الأكبر، دمشق، 1984.

GHUBRĪNĪ (ABŪ L-'ABBĀS A. B. A.), *'Unwān al-dirāya,* Alger, 1970.

غُبريني (أبو العباس أحمد بن أحمد، ال)، عنوان الدراية، الجزائر، 1970.

GILIS (Ch. A), *La Doctrine initiatique du pèlerinage,* Paris, 1982.

GRIL (D.), «Une source inédite pour l'histoire du Taṣawwuf en Égypte au VII^e/XIII^e siècle», in *Livre du Centenaire de l'I.F.A.O,* Le Caire, 1980.

-«Le Pet sonnage coranique de Pharaon d'après l'interprétation d'Ibn 'Arabī», in *Annales islamologiques,* XIV, 1978.

GUICHARD (P.), *Structures sociales «orientates» et «occidentales» dans l'Espagne musulmane,* Paris-La Haye, 1977.

ḤAKĪM (SU'ĀD AL-), *al-Mu'jam al-ṣūfī,* Beyrouth, 1981.

سعاد الحكيم، المعجم الصوفي، بيروت، 1981.

ḤAKĪM TIRMIDHĪ, *Kitāb khatm al-awliyā',* Beyrouth, 1965.

حكيم (التِّرْمِذي، ال)، كتاب ختم الأولياء، بيروت، 1965.

HARTMANN (A.), *Al-Nāṣir li Dīn Allāh,* Berlin, 1975.

هارتمان (أ)، الناصر لدين الله، برلين 1975.

HAJJI KHALIFA, *Kashf al-ẓunūn,* éd. Flügel, Leipzig, 7 vol., 1835-1858.

حاجي خليفة، كشف الظنون، طبعة فلوجل، ليبزغ، 7 مجلدات، 1835-1858.

HUICI MIRANDA (A.), *Historia política del Imperio almohade,* 2 vol., Tétouan, 1956-1957.

HUMPHREYS (S.), *From Saladin to the Mongols,* New York, 1977.

ḤUSAYNI (S.Q.), *The Pantheistic Monism of Ibn al-Arabi,* Lahore, 1970.

IBN AL-ABBĀR, *Kitāb al-takmila li kitāb al-Ṣila,* éd. Codera, Madrid, 1887-1890; supplément éd. par A. Bel et Bencheneb, Alger, 1910.

ابن الأبّار، كتاب التكملة لكتاب الصلة، طبعة كوديرا، مدريد، 1887- 1890؛ طبعة مزيدة، من طرف A.bel، و ابن شنب، الجزائر، 1910.

IBN 'ABD AL-MALIK AL-MARRĀKUSHI, *al-Dhayl wa l-takmila, éd.* I. 'Abbās, 6 vol., Beyrouth, s.d.

ابن عبد المالك المراكشي، الذيل والتكملة، طبعة إ، عباس، 6 مجلدات، بيروت، بدون تاريخ.

IBN 'ABDŪN, *Séville musulmane au début du XII^e siècle, trad. de* l'arabe par Lévi-Provençal, Paris, 1947.

ابن عبدون، إشبيلية المسلمة في بداية القرن الثاني عشر، ترجمه من العربية، ليفي بروفنسال، باريس، 1947.

IBN ABĪ MANṢŪR, *Risāla,* éd. et trail. par D. Grit, LF.A.O., 1986.

ابن أبي منصور، رسالة، طبعة وترجمة دنيس غريل D.Gril, I.F.A.O,1986

IBN ABĪ ZAR', *al-Anīs al-muṭrib bi-rawḍ al-qirṭās,* trad. espagnole par Huici Miranda, *Rawḍ al-qirṭās,* 2 vol., Valence, 1964.

ابن أبي زَرْع، الأنيس المطرب بروض القرطاس، ترجمه إلى الإسبانية، هويشي ميراندا Huici Miranda،

(تحت عنوان) روض القرطاس، مجلدان، بَلَنْسية، 1964.

IBN 'ARABĪ, *k. al-'Abādila*, Le Caire, 1969.

ابن عربي، كتاب العبادلة، القاهرة، 1969

- *k. al-Alif*, in *Rasā'il*.... Hayderâbâd, 1948.

- كتاب الألِف، ضمن رسائل ابن عربي، حيدرآباد، 1948.

- *k. al-Amr al-muhkam*, Beyrouth, 1912; trad. partielle par Asín Palacios in *Islam cristianizado*, Madrid, 1931, pp. 300-351.

- كتاب الأمر المحكم المربوط فيما يلزم أهل طريق الله من الشروط، بيروت، 1912؛ تجد ترجمة جزئية لهذا الكتاب إلى الإسبانية من طرف أسين بلاثيوس، في كتابه الإسلام المُنصرن *Islam cristianzado*، مدريد، 1931، من الصفحة 300، إلى الصفحة 351.

- *k. 'Anqā al-mughrib fi ma'rifat khatm al-awliyā'*, Le Caire, 1954.

- كتاب عَنْقا مُغْرِب في ختم الأولياء وشمس المَغْرِب، القاهرة، 1945.

- *R. al-Anwār*, in *Rasā'il*, Hayderâbâd, 1948; trad. angl. par R. T. Harris, *Journey to the Lord of Power*, New York, 1981; trad. franç. partielle par M. Chodkiewicz in *Le Sceau des saints*, chap. x.

- رسالة الأنوار، ضمن رسائل ابن عربي، حيدرآباد، 1948؛ ترجمت هذه الرسالة إلى الإنكليزية من طرف. ت. هاريس T.Harris، في *Journey to the Lord of Power*, New york, 1981، وترجمت إلى الفرنسية ترجمة جزئية من طرف ميشيل شودكيفيتش في كتابه خاتم الأولياء *Le sceau des saints* الفصل 10.

- *R. ft Awjuh al-qalb*, trad. par M. Vâlsan, «Épîtres sur les facettes du cœur», *Études traditionnelles*, ñ 418, 1970.

- رسالة في أوجه القلب، ترجمها ميشيل فالسان M.Valsan، تحت عنوان : *épitres sur les facettes du cœur*, Etudes traditionnelles, n 418, 1970.

- *k. Awrād al-usbū'*, trad. par M. Vâlsan, «Oraisons mystiques», *E.T* ñ 278, 1949.

- كتاب أوراد الأسبوع، ترجمه ميشيل فالسان تحت عنوان : *Oraisons mystiques*, E.T,n 278,1949.

- *k. Ayyām al-sha'n*, in *Rasā'il*, Hayderâbâd, 1948.

- كتاب أيام الشأن، ضمن رسائل ابن عربي، حيدرآباد، 1948.

- *k. al-Azal* in *Rasā'il*, Hayderâbâd, 1948.

- كتاب الأزل، ضمن رسائل ابن عربي، حيدرآباد، 1948.

- *k. al-Bā'*, Le Caire, 1954.

- كتاب الباء، القاهرة، 1954.

- *Dīwān*, Būlāq, 1271/1855.

- الديوان، طبعة بولاق، 1271/1855.

- *k. al-Dhakhā'ir wa l-a'lāq*, éd. avec le *Tarjumān al-ashwāq*, Beyrouth, 1961.

- كتاب الدخائر والأعلاق، مع تُرْجُمان الأشواق، 1961.

- *al-Durrat al fākhira*, voir Rūḥ, *al-quds*.

- الدُّرّة الفاخرة، انظر كتاب روح القدس.

- *k. al fanā', in Rasā'il*, Hayderâbâd, 1948; trad. par M. Vâlsan, *Le Livre de l'Extinction*, Paris, 1984.

- كتاب الفناء، ضمن رسائل ابن عربي، حيدرآباد، 1948، ترجمه ميشيل فالسان تحت عنوان: *Le livre de l extinction*، باريس، 1984.

- *al-Futūḥāt, al-makkiyya,* Le Caire, 1293 h.; 1329 h.; éd. critique par O. Yahia, 9 volumes parus, Le Caire, 1972-1985.

- الفُتُوحات المكية، القاهرة، 1293 هـ؛ أنظر الطبعة النقدية لعثمان يحيى، ظهر منها 9 مجلدات، القاهرة 1985-1972.

نصوص ومقتطفات مترجمة

- *L' Alchimie du bonheur parfait,* par S. Ruspoli, Paris, 1981.
- «Avant-propos», par M. Vâlsan, *E.T.*, 1953.
- «Sur la Science propre à Jésus» (chap. 20), par M. Vâlsan, *E.T.*, n^os^ 424, 425, 1971.

  * "في معرفة العلم العيسوي ومن أين جاء وإلى أين ينتهي وهل تعلق بطول العالم أو عرضه أو هما معاً" (الباب 20)، ترجمه ميشيل فالسان، E.T,n 424-425.
- «Sur celui qui revient...» (chap. 45), par M. Vâlsan, *E.T.*, ñ 307, 1953.

  * "في معرفة من عاد بعدما وصل ومن جعله يعود" (الباب 45)، ترجمه ميشيل فالسان، E.T,n 307,1953.
- «Sur la Notion de khalwa» (chap. 78), par M. Vâlsan, *E.T.*, ñ 412-413, 1969.

  * "في الخَلْوة"، (الباب 78)، ترجمه ميشيل فالسان، E.T,n 412-413, 1969.
- «Sur l'Abandon de la khalwa» (chap. 79), par M. Vâlsan, *E.T.*, ñ 412-413, 1969.

  * "في ترك الخَلْوة"، (الباب 79)، ترجمه ميشيل فالسان، E.T,n 412-413, 1969.
- «Les États des initiés au moment de leur mort» (chap. 176), par M. Vâlsan, *E.T.*, ñ 836, 1964.

  * "في معرفة أحوال القوم عند الموت على قدر مقاماتهم"، (الباب 176)، ترجمه ميشيل فالسان، E.T,n 836,1964.
- «La Vénération des Maîtres spirituels» (chap. 181), par M. Vâlsan, *E.T.*, ñ 372-373, 1962.

  * "في معرفة مقام احترام الشيوخ وحفظ قلوبهم"، (الباب 181)، ترجمه ميشيل فالسان، E.T,n 372-372,1964.
- «La Notion de ḥāl» (chap. 192), par M. Vâlsan, *E.T.*, ñ 372-373, 1962.

  * "في معرفة الحال وأسراره ورجاله"، (الباب 192)، ترجمه ميشيل فالسان، E.T,n 372-373,1962.
- «La Notion de maqām» (chap. 193), par M. Vâlsan, *E.T.*, ñ 372-373, 1962.

  * "في معرفة المقام وأسراره"، (الباب 193)، ترجمه ميشيل فالسان، E.T,n 372-373, 1962.
- «La Notion de charīʿah» (chap. 262), par M. Vâlsan, *E.T.*, ñ 396, 1966.

  * "في معرفة الشريعة"، (الباب 262)، ترجمه ميشيل فالسان، E.T,n 396, 1966.
- *Traité de l'Amour* (chap. 178), par M. Gloton, Paris, 1987.

  * "في معرفة مقام المحبة وأسرارها" (الباب 178)، ترجمه م. كلوتون M.Cloton، باريس، 1978.
- «La Notion de Ḥaqīqa» (chap. 263), par M. Vâlsan, *E.T.*, ñ 396, 1966.

  * "في معرفة الحقيقة" (الباب 263)، ترجمه ميشيل فالسان، E.T, n396, 1966.
- *Dos cartillas de fisiognómica* (chap. 148) trad. par M.J. Viguera, Madrid, 1977.

  * "في معرفة مقام الفراسة وأسراره"، (الباب 148)، ترجمه إلى الإسبانية م.ج. فيغيرا M.J.Viguera، تحت عنوان *Das cartillas de fisionomica* مدريد، 1972.

- «Fihris mu'allafāt al-Shaykh al-Akbar», éd. ʿAwwād in *Revue de l'Académie Arabe de*

Damas, n[os] 3, 4, 1954; éd. 'Afîfî in *Bulletin of the Faculty of Arts*, VIII, Alexandrie, 1954.

* "فهرس مؤلفات الشيخ الأكبر"، طبعة عواد، مجلة الأكاديمية العربية بدمشق، رقم 3، 4، 1954، in *Revue de l Académie Arabe de Damas*, n3, 4, 1954؛ تحقيق أبو العلا عفيفي، مجلة كلية الفنون، in *Bulletin of the faculty of Arts* VIII, Alexandrie, 1954.

- *Fuṣūṣ al-ḥikam*, éd. 'Afîfî, Beyrouth, 1946; trad. franç. partielle par T. Burckhardt, *La Sagesse des prophètes*, Paris, 1951 ; trad. angl. par R. W. Austin, *The Bezels of Wisdom*, Londres, 1980.

* فُصُوص الحِكَم، تحقيق أبو العلا عفيفي، بيروت، 1946؛ ترجمه جزئياً إلى الفرنسية تيتيس بورغهارت T. Burckhardt، تحت عنوان: *La Sagesse des prophètes* باريس، 1951، وترجمه إلى الإنكليزية ر.و.أوستين تحت عنوان: R.W.Austin، *The Bezels of Wisdom*، لندن، 1980.

- *Ḥilyat al-abdāl*, in *Rasā'il;* trad. franc. par M. Vâlsan, «La Parure des Abdāl», *E.T.*, n̊ 286, 1950.

* حلية الأبدال، ضمن رسائل ابن عربي، ترجمه ميشيل فالسان إلى الفرنسية تحت عنوان: *La Parure des Abdal*، E.T.n, 286, 1950.

- «Ijāza Ii l-Malik al-Muẓẓaffar», éd. Badawi, in *al-Andalus*, xx, n̊ 1, 1955; et *Quelques figures et thèmes de la philosophie islamique*, Paris, 1979.

* "إجازة إلى الملك المُظَفَّر"، تحقيق بدوي، في الأندلس *Andalus*, XX, n1,1955، وفي *quelques figures et thèmes de la philosophie islamique*, Paris, 1979.

- *R. ilā l-Imâm Fakhr al-Dīn Rāzī*, in *Rasā'il*, Hayderâbâd, 1948; trad. M. Vâlsan, «L'Épître adressée à Fakhr al-Dīn Rāzī», *E.T.*, juil.-oct. 1961.

* رسالة إلى الإمام فخر الدين الرازي، ضمن رسائل ابن عربي، حيدرآباد، 1948، ترجمه ميشيل فالسان تحت عنوان : *L épitre adressée à fakhr al-Din Razi*, E.T juil-oct, 1961.

- *k. Insha' al-dawā'ir*, éd. Nyberg, Leyde, 1919.

* كتاب إنشاء الدوائر، طبعة نيبرغ، ليدن، 1919.

- *k. al-Isrā'*, in *Rasā'il*, Hayderâbâd, 1948.

* كتاب الإسراء إلى المقام الأسرى، ضمن رسائل ابن عربي، حيدرآباد، 1948.

- *Iṣṭilāḥāt al-ṣūfiyya*, in *Rasā'il*, Hayderâbâd, 1948; éd. Flügel, Leipzig, 1845.

* اصطلاحات الصوفية، ضمن رسائل ابن عربي، حيدرآباد، 1948؛ طبعة فلوجل، لايبزغ، 1845.

- *R. al-Ittiḥād al-kawnī*, trad. par D. Gril, *Le Livre de l'Arbre et des Quatre Oiseaux*, Paris, 1984.

* رسالة الاتحاد الكوني، ترجمها دنيس غريل تحت عنوان *Le Livre de l Arbre et des quatre oiseaux*, Paris, 1984.

- *Jawāb su'āl Ibn Sawdakīn*, in *Rasā'il*, Hayderâbâd, 1948 ; trad. par M. Vâlsan, «Textes sur la Connaissance Suprême», *E.T.*, n̊ 300, 1952.

* جواب عن سؤال ابن سَوْدَكين، ضمن رسائل ابن عربي، حيدرآباد، 1948، ترجمه ميشيل فالسان تحت عنوان : *Textes sur la Connaissance suprème*, E.T, n 300, 1952.

- *k. Kunh mā lā budda li murīd minhu*, Le Caire, 1328 h., trad. partielle par Asín Palacios in *Islam cristianizado*, pp. 371-377.

* كتاب كنه ما لا بد للمُريد منه، القاهرة، 1328 هـ، ترجمه جزئيا أسين بلاثيوس في كتابه الإسلام المُنصرن *Islam cristianizado*, pp371-377.

- *k. Maqām al-qurba,* in *Rasā'il,* Hayderâbâd, 1948.

* كتاب مقام القربة، ضمن رسائل ابن عربي، حيدرآباد، 1948.

- *k. Mawāqi' al-nujūm,* Le Caire, 1965.

* كتاب مواقع النجوم ومطالع أهلة الأسرار والعلوم، القاهرة، 1965.

- *k. Mishkāt al-anwār,* Le Caire, 1329 h., trad. par M.Vâlsan, Paris, 1983.

* كتاب مِشكاة الأنوار، القاهرة، 1329 هـ، ترجمه ميشيل فالسان، باريس، 1983.

- *k. Muḥāḍarat al-abrār,* Le Caire, 1906, 2 vol.

* كتاب مُحاضرة الأبْرار ومسامرة الأخيار، القاهرة، 1906، مجلدان.

- *Rūḥ al-quds,* Damas, 1964; trad. par Asín Palacios, *Vidas de Santones Andaluces*, Madrid, 1939; par R. W. Austin, *Suifis of Andalusia* (avec des extraits de la *Durra*), trad. franç., *Les Soufis d'Andalousie;* Paris, 1979.

* كتاب روح القدس في محاسبة النفس، دمشق، ترجمه أسين بلاثيوس في *Vidas de Santones Andaluces,* Madrid, 1939؛ وترجمه.ر.و.أوستين في Soufis of Andalusia (مع مقتطفات من كتاب الدُّرّة الفاخرة)، وترجم إلى الفرنسية تحت عنوان *Les Soufis d Andalousie,* Paris, 1979.

- *Shajarat al-kawn,* Le Caire, 1310 h., trad. par M. Gloton, *L'Arbre du Monde*, Paris, 1982.

* شجرة الكون، القاهرة، 1310هـ، ترجمه م.كلوتون تحت عنوان: *L Arbre du Monde*, Paris, 1982.

- *k. al-Tadbīrāt al-ilāhiyya...,* éd. Nyberg, Leyde, 1919.

* كتاب التدبيرات الإلهية في إصلاح المملكة الإنسانية، طبعة نيبرغ، ليدن، 1919.

- *Tadhkirat al-khawāṣ,* trad. par Deladrière, *La Profession de Foi,* Paris, 1978 (cet ouvrage n'est pas d'Ibn 'Arabī; voir à ce sujet le compte rendu de D. Grit dans le *Bulletin critique des Annales islamologiques*, t. XX, 1984, pp. 337-339).

* تذكرة الخواص، ترجمه دولادريير Deladrière تحت عنوان: *La Profession de Foi,* Paris, 1978 (هذا الكتاب ليس لابن عربي، أنظر بهذا الصدد التقرير الذي قدمه دنيس غريل في *le Bulletin critique des Annales islamologiques* , t, XX, 1984, pp337-339).

- *k. al-Tajalliyāt* in *Rasā'il,* Hayderâbâd, 1948, éd. critique par O. Yahia, in *Al-Mashriq*, I, 1966.

* كتاب التجلّيات الإلهية، حيدرآباد، 1948؛ والطبعة النقدية لعثمان يحيى، المشرق، 1، 1966.

- *Tāj al-rasā'il,* in *Majmu'āt al-rasā'il,* Le Caire, 1328 h.

* تاج الرسائل، ضمن مجموع الرسائل، القاهرة، 1328 هـ.

- *k. al-Tanazzulāt al-mawṣiliyya, éd.* sous le titre *Laṭā'if al-asrār,* Le Caire, 1961.

* كتاب التنزلات الموصلية، مطبوعة تحت عنوان: لطائف الأسرار، القاهرة، 1961.

- Tarjumān al-ashwāq, Beyrouth, 1961 ; ıd. et trad. par Nicholson, Londres, 1911.

* تُرجُمان الأشواق، بيروت، 1961، تحقيق وترجمة نيكلسون Nicholson، لندن، 1911.

- *'Uqlat al-mustawfiz,* éd. Nyberg, Leyde, 1919.

* عُقْلة المستوفِز، طبعة نيبرغ، ليدن، 1919.

- *k. al-Waṣiyya,* in *Rasā'il,* Hayderâbâd, 1948; trad. M. Vâlsan, «Textes sur la Connaissance Suprême», *E.T.*, avril-mai-juin 1952.

* كتاب الوصية، ضمن رسائل ابن عربي، حيدرآباد، 1948، ترجمه ميشيل فالسان تحت عنوان: textes sur la Connaissnce supprème,E.T, n, avril-mai-juin,1952.

- *k. al-Waṣiyya,* in *Rasā'il,* Hayderâbâd, 1948; trad. M. Vâlsan, «Conseil à un ami», *E.T.*, sept.-déc. 1968.

* كتاب الوصية، ضمن رسائل ابن عربي، حيدرآباد، 1948؛ترجمه ميشيل فالسان تحت عنوان: *Conseil à un ami.* E.T, sep-dec.1968.

IBN AL-'ARĪF, *Maḥāsin al-majālis,* Ed. éd et trad. par Asín Palacios, Paris, 1933.

* ابن العَرِيف، محاسن المجالس، تحقيق وترجمة أسين بلاثيوس، باريس 1933.

IBN BĪBĪ, *al-Awāmir al-'alā'iyya fī 1-umūr al-'alā'iyya,* Ankara, 1956.

* ابن بِيبِي، الأوامر العلائية في الأمور العلائية، أنقرة، 1956.

- *Akhbār saljūkeye rūm bā matm-e Kāmel mukhtaṣar saljūqnāme Ibn Bībī*, éd. Mashkur, Téhéran, 1350/1971.

IBN DUBAYTHĪ, *al-Mukhtaṣar... min ta'rīkh Ibn Dubaythī,* Bagdad, 1951.

* ابن الدُبَيْثي، المختصر من تاريخ ابن الدبيثي (أو المختصر من تاريخ بغداد لابن الدبيثي)، بغداد 1951.

IBN FARḤŪN, *al-Dībāj al-mudhhab ft ma'rifat a'yān 'ulamā' al-madhhab,* Beyrouth, s.d.

* ابن فَرْحُون، الدِّيباج المُذْهب في معرفة أعيان علماء المَذْهَب، بيروت، بدون تاريخ.

IBN ḤAJAR AL-'ASQALĀNĪ, *Lisān al-mīzan,* Hayderâbâd, 1329 h.

* ابن حَجَر العسقلاني، لسان الميزان، حيدرآباد، 1329 هـ.

IBN AL-ḤASAN AL-NUBĀHĪ, *Ta'rīkh quḍāt al-Andalus,* Beyrouth, 1983.

* ابن الحسن النُّباهي، تاريخ قضاة الأندلس، بيروت، 1983.

IBN 'IDHĀRĪ, *al-Bayān al-mughrib fī ikhtiṣār mulūk al-Andalus wa l-Maghrib,* III[e] partie (années 537-665 h.), éd. Huici Miranda, Tétouan, 1963.

* ابن عِذَاري (المراكشي)، البيان المُغرب في اختصار ملوك الأندلس والمَغرب، الجزء الثالث (سنوات 337-665 هـ)، تحقيق هويثي ميراندا Huici Miranda، تطوان، 1963.

IBN AL 'IMĀD AL-ḤANBALĪ, *Shadharāt al-dhahab* Beyrouth, 1979, 8 vol.

* ابن العماد الحنبلي، شذرات الذهب، بيروت، 1979، 8 مجلدات.

IBN AL-JAZARĪ, *Ghāyat al-nihāya fī ṭabaqāt al-qurrā',* Le Caire, 1933.

* ابن الجزري، غاية النهاية في طبقات القُرّاء، القاهرة، 1933.

IBN JUBAYR, *Riḥla,* trad. par Gaudeffroy-Demombynes, *Voyages,* Paris, 1953-1956, 4 vol.

* ابن جبير، رحلة ابن جبير، ترجمه غودفروا ديمومبين Gaudeffroy-Demombynes تحت عنوان: *voyages,* Paris, 1953-1956، 4 مجلدات.

IBN KATHĪR, *al-Bidāya wa l-nihāya,* Le Caire, 1932-1939, 14 vol.

* ابن كثير، البداية والنهاية، القاهرة، 1932-1939، 14 مجلّداً.

IBN KHALLIKĀN, *Wafayāt al-a'yān,* Beyrouth, 1972.

* ابن خلكان، وفيات الأعيان، بيروت، 1972.

IBN KHALDŪN, *Shifā' al-sā'il,* éd. Khalifé, Beyrouth, 1959.

* ابن خلدون، شفاء السائل، تحقيق خليفة، بيروت، 1959.

IBN AL-KHAṬĪB, *al-Iḥāṭa fī ta'rikh Garnāṭa,* Le Caire, 1319, 2 vol.

* ابن الخطيب، الإحاطة في تاريخ غرناطة، القاهرة، 1319.مجلدان.

IBN MULAQQIN, *Ṭabaqāt al-awliyā',* Le Caire, 1973.

* ابن الملقن، **طبقات الأولياء**، القاهرة، 1973.

IBN QUNFUDH, *Uns al faqīr wa 'izz al-ḥaqīr,* éd. M. al-Fasi et A. Faure, Rabat, 1965.

* ابن قُنْفُذ، **أُنْس الفَقير وعِزّ الحَقِير**، تحقيق مُحَمَّد الفاسي، و أ.فور A.Faure، الرباط، 1965.

IBN ṢĀḤIB AL-ṢALĀT, *at-Mann bi l-imāma, éd.* 'Abd al-Hādī Tāzī, Beyrouth, 1964, 2 vol.

* ابن صاحب الصلاة، **المَنُّ بالإمامة**، تحقيق عبد الهادي التازي، بيروت، 1964، مجلدان.

IBN SA'ĪD AL-MAGHRIBĪ, *al-Mughrib fī ḥūlā al-Maghrib,* éd. S. Dayf, Le Caire, 1955.

* ابن سعيد المغربي، **المُغرب في حُلَى المَغرب**، تحقيق. شوقي ضيف، القاهرة، 1955.

IBN SHADDĀD, *al-A'lāq al-khaṭīra,* éd. Sami Dahan, Damas, 1956, 3 vol.

* ابن شداد، **الأعلاق الخطيرة في ذكر أمراء الشام والجزيرة**، تحقيق سامي الدهان، دمشق 1956، 3 مجلدات.

IBN SUQĀ'ĪD, *Tālī k. wafayāt al-a'yān,* éd. et trad. par J. Sublet, I.F.D., Damas, 1974.

* ابن الصُّقاعي، **تالي كتاب وفيات الأعيان**، تحقيق وترجمة ج.سوبلي J.Sublet, I.F.D, damas, 1974.

IBN TAYMIYYA, *Majmū'āt al-fatāwā,* 5 vol., Le Caire, 1326-1329.

* ابن تيمية، **مجموع الفتاوى**، 5 مجلدات، القاهرة، 1326-1329.

- *Majmū'āt al-rasā'il al-kubrā,* Le Caire, 1332, 2 vol.

- **مجموع الرسائل الكبرى**، القاهرة، 1332، مجلدان.

- *Majmū' al fatāwā,* Riyâd, 1382, 37 vol.

- **مجموع الفتاوى**، الرياض، 1382، 37 مجلداً.

IBN ZUBAYR, *Ṣilat al-ṣila,* éd. Lévi-Provençal, Rabat, 1938.

* ابن الزبير، **صِلة الصِّلة**، تحقيق ليفي بروفنسال، الرباط، 1938.

IDRĪSĪ, *Nuzhat al-mushtāq,* trad. par M. de Goeje et R. Dozy, *Description de l'Afrique et de l'Espagne par Edrîsî,* Leyde, 1968; trad. par M. Hadj Sadok, *Le Magrib au 12e siècle...,* Alger, 1983.

* الإدريسي، **نُزْهة المُشْتاق في اختراق الآفاق**، ترجمه، م.غويه، و.ر دوزي M. Goeje et R.Dozy تحت عنوان: *Description de l afrique et de l Espagne par Edrissi,* Leyde, 1968، وترجمه م. الحاج صدوق تحت عنوان: *Le Magrib au 12 siécle...,* Alger, 1983.

'IRĀQĪ (FAKHR AL-DĪN), *Lama'āt,* trad. et introd. par W. Chittick et P. Lamborn Wilson, *Divine Flashes,* New York, 1982.

* عراقي (فحر الدين، ال)، **لمعات**، تحقيق وتقديم وليام شيتيك W.Chittick و.ب.لمبورن ولسون B.Lamborn Wilson، تحت عنوان: *Divine flashes,* NewYork, 1982.

IMĀMUDDĪN (S. M.), *Muslim Spain: 711-1492, a Sociological Study,* Leyde, 1981.

IZUTSU (T.), *A Comparative Study of the Key Philosophical concepts in Sufism and Taoism,* Tokyo, 1966.

- *Unicité de l'existence et création perpétuelle en mystique islamique,* Paris, 1980.

JĀMĪ, *Nafaḥāt al-uns,* Téhéran, 1336.

* الجامي (أبو البركات، نور الدين عبد الرحمن بن أحمد، ال)، **نَفَحات الأُنس من حضرات القُدس**، طهران، 1336.

- *Naqḍ al-nuṣūṣ fi sharḥ Naqsh al fuṣūṣ*, éd. W. Chittick, Téhéran, 1977.

- نقض النصوص في شرح نقش الفُصُوص.

JANDĪ, *Sharḥ fuṣūṣ al-ḥikam*, éd. Ashtiyâni, Mashhed, 1982.

* جَندي (مؤيد الدين، ال)، شرح فُصُوص الحكم، طبعة آشتياني، مشهد، 1982.

- *Nafḥat al-rūḥ, wa tuḥfat al futūḥ*, Téhéran, 1362.

- نفحة الروح وتحفة الفتوح، طهران، 1362.

JUNAYD-E SHIRĀZĪ, *Shadd al-izār*, Téhéran, 1328/1949.

* جُنَيْد (الشيرازي، ال)، شد الإزار، طهران، 1328/ 1949.

KAḤḤĀLA, *Mu'jam al-mu'allifīn*, Damas, 1957.

* كَحّالة (عمر رضا)، معجم المؤلفين، دمشق، 1957.

LAGARDÈRE (V.), «La Tariqa et la révolte des murîdûn en 539/1144 en Andalus», in *Revue de l'Occident musulman et de la Méditerranée*, 35, 1983, fasc. 1, pp. 157-170.

LANDAU (R.), *The Philosophy of Ibn Arabi*, Londres, 1959.

LANDOLT (H.), *Simnānī on Waḥdat at-Wujūd*, in Collected Papers on Islamic Philosophy and Mysticism, Téhéran, 1971.

LE TOURNEAU (R.), «L'Occident musulman du milieu du VII^e siècle à la fin du XV^e siècle», in *Annales de l'Institut d'études orientates d'Alger*, 16, 1958, pp. 147-176.

- *The Almohad Movement in North Africa in the 12th and 13th centuries*, Princeton, 1969.

- «Sur la disparition de la doctrine almohade», in *Studia islamica*, XXXII, Paris, 1970.

LÉVI-PROVENÇAL (É.), *Histoire de l'Espagne musulmane*, 3 t., Paris-Leyde, 1950-1953.

- *Documents inédits d'histoire almohade*, Paris, 1928.

- *Fragments historiques sur les Berbères au Moyen Âge*, Rabat, 1934.

- *Trente-sept Lettres officielles almohades*, Institut des hautes études marocaines, t.x, Rabat, 1941.

Manāqib Awḥad al-Dīn Kirmānī, éd. Foruzanfar, Téhéran, 1969.

* مناقب أوحد الدين كِرْماني، تحقيق فوروزنفار Foruzanfar، طهران، 1969.

MAQQARĪ (A.b.M.), *Nafḥ al-ṭīb*, éd. I. 'Abbās, Beyrouth, 1968.

* مقري (أحمد بن مُحَمَّد، ال)، نَفْح الطِّيب من غصن الأندلس الرطيب، تحقيق إحسان عباس، بيروت، 1968.

MARQUET (Y.), *La Philosophie des Ikhwān al-Ṣafā'*, Alger, 1975.

MARRĀKUSHĪ ('ABD-WĀḤID), al-Mu'jib fī talkhīṣ akhbār al-maghrib, Amsterdam, 1968.

* مَرّاكُشي (عبد الواحد، ال)، المعجب في تاريخ أخبار المغرب، أمستردام، 1968.

MASSIGNON (L.), *Opera minora*, Paris, 1969.

- *La Passion de Hallaj*, 2^e éd., 4 t., Paris, 1975.

MIQUEL (A.), *La Géographie humaine du monde musulman jusqu'au milieu du XI^e siècle*, 3 vol., Paris, 1973-1980.

- *Usâma Ibn Munqidh : des enseignements de la vie*, trad. et introd., Paris, Imprimerie nationale, 1983.

MORRIS (J.), «'Ibn 'Arabī and his Interpreters», in *Journal of the American Oriental Society*, vol. CVI, 1986, n̊ 3 et 4, et vol. CVII, 1987, n̊ 1.

NAFĪSĪ (SA'ĪD), *Kulliyāt Shaykh Fakhr al-Dīn 'Irāqī*, Téhéran, 1335 h.

* نفيسي (سعيد، ال)، **كليات الشيخ فخر الدين إبراهيم العراقي**، طهران، 1335 هـ

NAJM AL-DĪN KUBRĀ, *Die Fawā'iḥ al-jamāl wa fawātiḥ al-jalāl der Najmuddīn Kubrā*, *éd*, F. Meier, Wiesbaden, 1957.

* نجم الدين كُبْرى، **فوائح الجمال وفواتح الجلال** لنجم الدين كبرى، تحقيق.ف.مايير، فيسبادن، 1957: Die .fawà ih al-jamàl wa fawàtih al-jalàl der Najmuddin Kubrà, éd, F.Meier, Wiesbaden, 1957

NETTON (I.R.), *Muslim Neoplatonisls: an Introduction to the Thought of the Brethren of Purity*, Londres, 1982.

NICHOLSON (R.A.), *Studies in Islamics Mysticism*, Cambridge, 1921.

- *The Lives of Umar Ibnul Farad and Muhyiddin Ibn Arabi*, J.R.A.S., 1906.

NWYIA (P.), *Exégèse coranique et langage mystique*, Beyrouth, 1970.

- *Ibn 'Aṭā Allāh et la naissance de la confriérie shadhilite*, Beyrouth, 1972.

POUZET (L.), «Maghrébins à Damas au VII/XIII[e] siècle» in *B.E.O.*, XXVIII, 1975.

- *Aspects de la vie religieuse à Damas aux VII/XIII[e]* siècles, thèse de doctorat d'État ès lettres, Univ. Lyon II, 1981.

PROFITLICH (M.). *Die Terminologie Ibn Arabis im Kitab wasā'il al-sā'il*, Text, Ubersetzung and Analyse, Fribourg, 1973.

AL-QĀRĪ AL-BAGHDĀDĪ, *al-Durr al-thamīn fī manāqib Muḥyī l-Dīn*, Beyrouth, 19[illegible]9.

* قاري (البغدادي، ال)، **الدر الثمين في مناقب محيي الدين**، بيروت، 1959.

QŪNAWI (ṢADR AL-DĪN), *I'jāz al-bayān*, Hayderâbâd, 1949; Le Caire, 1969.

* قُونَوِي (صدر الدين، ال)، **إعجاز البيان**، حيدرآباد، 1949؛ القاهرة، 1969.

- *Miftāḥ, al-ghayb*, éd, critique et trad. par S. Ruspoli, *La Clé du monde suprasensible*, thèse de doctoral, Paris IV, 1978.

- **مفتاح الغيب**، تحقيق، نقد وترجمة استيفان روسبوليS.Ruspoli؛ تحت عنوان: la Cité du monde suprasensible، أطروحة الدكتوراه، باريس IV، 1978.

ṢAFADĪ (KHALĪL B. AYBAK), *Al-Wāfī bi l-wafayāt*, Wiesbaden, 1962-1984, 17 vol.

* صفدي (خليل بن أيبك، ال)، **الوافي بالوفيات**، فيسبادن، 1962-1984، 17 مجلداً

SCHIMMEL (A.), *Mystical Dimensions of Islam*, Univ, of North California Press, Chapel Hill, 1975.

SHA 'RĀNĪ ('ABD AL-WAHHĀB), *k, al-Yawāqīt wa l-jawāhir*, Le Caire, 1369 h.

* شعراني (عبد الوهاب، ال)، **اليواقيت والجواهر**، القاهرة، 1369 هـ

SIVAN (E.), *L'Islam et la croisade*, Paris, 1968.

SOURDEL (D.), «Les professeurs de madrasa à Alep aux XII[e] et XIII[e] siècles d'après Ibn Shaddād», in *B.E.O.*, XIII, 1949-1951.

STERN (S.M.), *Ibn Masara, follower of pseudo-Empedocle, an Illusion*, in «Actas do IV Congresso de estudos arabes e islamicos», Leyde, 1971.

TĀDILĪ (A.), *al-Tashawwuf.ilā rijāl al-taṣawwuf*, éd. A. Faure, Rabat, 1958; ed. A. Tawfiq, Rabat, 1984.

* تادلي (أبو يعقوب يوسف بن يحيى، ال، المعروف بابن الزيات)، **التشوُّف إلى رجال التصوُّف**، حققه أدولف فورAdolfe Faure، الرباط، 1958؛ وحققه أحمد التوفيق، الرباط، 1984.

TAKESHITA (M.), *Ibn 'Arabī's Theory of the Perfect Man*, Tokyo, 1987.

TERES (E.), «Linajes árabes en al-Andalus según la jamhara de lbn Ḥazm», *Al-Andalus*, 1952, XXII, fasc. 2.

TORRES BALBAS (L.), «Mozarabías y juderías en las ciudades hispanomusulmanas», in *al-Andalus*, XIX, 1954, pp. 172-197.

TRIMINGHAM (J.S.), *The Sufi Orders in Islam*, Oxford, 1971.

TURKI (ABD AL-MAJID), *Polémiques entre Ibn Ḥazm et Bājī sur les principes de la loi musulmane. Essai sur la littérature ẓāhirite et la finalité mālikile*, Alger, 1976.

- «La Vénération pour Mālik et la physionomie du mālikisme andalou, in *Studia islamica*, 1971, t. XXXIII.

- *Théologiens et juristes de l'Espagne musulmane*, Paris, 1982.

URVOY (D.), *Le Monde des Ulémas Andalous*, Genève, 1978.

- «La Structuration du monde des Ulémas à Bougie au VII^{e}/XIII^{e} siècle», in *Studia islamica*, 1976, t. XLIII, pp. 87-107.

VAJDA (G.), *La Transmission du savoir en Islam*, Londres, 1983.

WATT (M.), «Philosophy and social Structuration in Almohad Spain», in *The Islamic Quaterly*, VIII, ñ 1-2, janv.-juin 1964, pp. 31-46.

YĀFI'Ī ('ABD ALLĀH), *Mir'āt al-janān*, Hayderâbâd, 1338h.

* يافعي (عبد الله، ال) مِرآة الجَنان، حيدرآباد، 1338هـ

YAHIA (0.), *Histoire et classiffication de l'œuvre d'Ibn 'Arabī*, I.F.D., Damas, 1964.

YĀQŪT, *Mu'jam al-buldān*, Beyrouth, 1936.

* ياقوت (الحموي)، مُعْجم البلدان، بيروت، 1936.

YŪNĪNĪ, *Dhayl mir'āt al-zamān*, Hayderâbâd, 1955-1961, 4 vol.

* اليونيني، ذيل مِرآة الزمان، حيدرآباد، 1955-1961، 4 مجلدات.

ZIRIKLĪ, *al-A'lām*, Beyrouth, 1979, 8 vol.

* زركلي (خير الدين، ال) الأعلام، بيروت، 1979، 8 مجلدات.

ZARKŪB (ABŪ L-KHAYR), *Shirāz nāme*, Téhéran, 1310.

* زركوب (أبو الخير)، شيراز نامه، طهران، 1310.

المحتويات